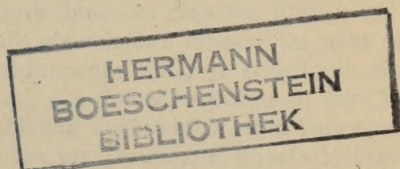

3 1761 09156973 1


VELUT
ÆVO
ARBOR

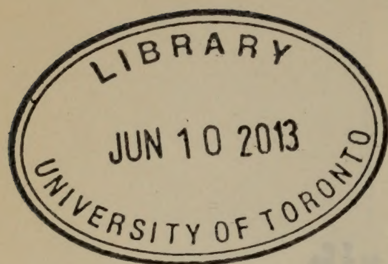
Grundriß der Praktischen Theologie

von

D. Dr. Martin Schian
Professor der Praktischen Theologie
in Gießen



Nachgedruckt auf Veranlassung der
Kriegsgefangenenhilfe
des Weltbundes der
Christlichen Vereine junger Maenner
Genf



PRINTED IN U. S. A.

Vorwort

Einen Grundriß der Praktischen Theologie zu schreiben, war meine Aufgabe. Ein Grundriß kann nicht leisten, was ein Lehrbuch leistet; dazu ist sein Umfang zu stark eingeschränkt. Daß die Praktische Theologie eine Wissenschaft von mächtigem Umfang ist, ist mir bei dieser Arbeit aufs neue überwältigend deutlich geworden. Ich mußte mich an zahlreichen Stellen sehr viel kürzer fassen, als mir wünschenswert war. Die Geschichte der Predigt, des Kirchenliedes, der christlichen Liebestätigkeit, der Heidenmission kann im Rahmen eines Grundrisses unmöglich im Zusammenhang dargestellt werden. Aber auch sonst gebot die Raumknappheit, auszuscheiden, was irgend entbehrt werden konnte. So habe ich denn namentlich auf alle Darlegungen verzichten müssen, die unmittelbar zur praktischen Ausführung Anleitung geben sollten (z. B. in der Predigtlehre und in der Unterrichtslehre). Dabei leitete mich die Erwägung, daß ein Grundriß für Studenten überhaupt nicht den Zweck praktischer Anleitung verfolgen kann, und daß gerade für Anfänger kurze Andeutungen nach der Seite der Praxis hin wirkungslos bleiben müssen.

Die Gruppierung des Stoffs bietet, wie oft erörtert worden ist, außerordentliche Schwierigkeiten. Manche von ihnen sind einfach nicht glatt lösbar. Eine umfassende Darstellung der Inneren Mission als einer Gesamterscheinung könnte innerhalb eines solchen Grundrisses nicht geboten werden, ohne das Gefüge des Gedankengangs völlig zu erschüttern. Es wird immer notwendig sein, daneben auf die Gesamtdarstellungen der Inneren Mission zu verweisen, — was ich hiermit ausdrücklich getan haben will.

Die Ansichten über die Aufgaben der Praktischen Theologie überhaupt gehen noch immer weit auseinander. So darf ich nicht hoffen, allen Wünschen zu genügen. Jedenfalls muß ich alle enttäuschen, die lediglich praktische Anweisungen gegeben wissen wollen (vgl. A. Eckert, Dienet einander. 1920, S. 135 ff.). Nach meiner Meinung soll die Praktische Theologie die wissenschaftlichen Fundamente für die gesamte Ausrichtung des Pfarramts legen. Der Pfarrer gleicht eben nicht dem Maurer, den man anlernt, wie er Stein zu Stein fügen soll, vielmehr dem Baumeister, der sein Werk von grundsätzlichen Erwägungen aus zu einem geschlossenen Ganzen gestalten will. Darum bedarf er des Studiums, auch des Studiums der kirchlichen Praxis. Solches Studium ist ohne Eindringen in die geschichtliche Entwicklung unmöglich; doch habe ich mich bemüht, die geschichtlichen Darlegungen so knapp zu halten, wie nur eben zulässig war und die Gegenwartsaufgaben so kräftig als möglich herauszuarbeiten.

Die Herren Geh. Konsistorialrat D. Eger in Halle und Professor D. Freiherr von der Goltz in Greifswald haben sich freundlichst bereit finden lassen, die Korrektur mitzulesen. Beiden danke ich für diese opferwillige, wertvolle Hilfe um so mehr, als ihr Rat auch der sachlichen Darstellung in manchen Stücken genützt hat. Herrn D. von der Goltz danke ich besonders für einige Ergänzungen zum Literaturverzeichnis auf S. 166 ff.

Die Anmerkung S. 93 verdankt ihre Formulierung einer Besprechung mit Herrn Privatdozenten Dr. Lic. Frick in Gießen.

Die Beifügung von Registern schien mir notwendig. Die Arbeit des Personenregisters hat mir Herr stud. theol. Höfle abgenommen; ihm danke ich dafür auch an dieser Stelle.

Für manche fast überraschend freundliche Beurteilung der ersten Hälfte kann ich schon jetzt danken. Möchte die zweite Hälfte der gleichen Aufnahme wert sein!

Gießen, im Dezember 1921.

Der Verfasser

Abkürzungen

AT = Altes Testament
NT = Neues Testament
MfG = Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst
MfP = Monatschrift für Pastoraltheologie
Philotesia = Philotesia. Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht. 1917
ZprTh = Zeitschrift für praktische Theologie
RE = Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, hrsgg. von A. Hauck
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsgg. von L. Zscharnack
Stud. f. Kawerau = Studien zur Reformationsgeschichte und zur Praktischen Theologie. Gustav Kawerau an seinem 70. Geburtstage dargebracht. 1917

Inhalt

Die Zahlen bezeichnen die Seiten

Vierter Hauptteil: Das kirchliche Handeln in der außergottesdienstlichen Gemeindepflege 256–314

---

§ 1. Einführung

1. Das Gebiet der Praktischen Theologie. Eine Wissenschaft der Pr Th gibt es erst seit Schleiermacher. Vor ihm wurden immer nur einzelne Ausschnitte der kirchlichen Arbeit behandelt; einige frühere Ansätze zur Zusammenfassung (Andreas Hyperius, gest. 1564) bilden Ausnahmen. Vor Schleiermacher aber leistete eigentlich kirchliche Arbeit in den evangelischen Kirchen Deutschlands fast nur der Pfarrer. So war es kein Wunder, daß die praktisch-theologischen Erörterungen fast alle lediglich Anweisungen für die pfarramtliche Tätigkeit waren. Auch Schleiermacher denkt noch nahezu ausschließlich an die Tätigkeit des Pfarrers; immerhin zieht er bereits das Kirchenregiment, die Gemeindeverfassung und die amtlich nicht gebundene Mitwirkung an der Leitung der Kirche in den Kreis seiner Betrachtung. Tatsächlich ist jede Einstellung der Pr Th allein auf das Pfarramt eine unzulässige Einengung. Es besteht keine Veranlassung, irgendein Gebiet der kirchlichen Praxis aus ihrem Bereich auszuschließen. Wenn derartiges – auch durch solche Bearbeiter, die die Beschränkung auf die Pfarramtsarbeit nicht mitmachten – immer wieder einmal geschehen ist, so trug falsche Neigung zu Konstruktionen die Schuld. Die folgende Darstellung geht von dem Standpunkt aus, daß das gesamte kirchliche Handeln, ganz gleich von wem es geübt wird, das Stoffgebiet der Pr Th bildet.

Das kirchliche Handeln ist Sache der organisierten Kirchen. Nicht die Kirche des Glaubens ist das Subjekt dieses Handelns, sondern die „sichtbaren" Kirchen. Gottesdienst, Predigt, Taufe, Trauung, Konfirmandenunterricht werden nicht von der Congregatio sanctorum, der Gemeinde der wahrhaft Gläubigen, ausgeführt, sondern von Kirchen und Gemeinden, die ihrer Gestalt nach Menschenwerk sind und von Menschen geleitet werden. Freilich geschieht all ihr Handeln in der Hoffnung, daß Gottes Geist es durchwalte. Die Pr Th kann aber unmöglich das kirchliche Handeln aller Kirchen der Erde gleichmäßig als ihr Gebiet ansehen; sie muß sich besonders auf diejenige Kirche einstellen, für die sie wirken will. Darum hat jedes Kirchengebiet seine eigene Pr Th. Die katholische Kirche hat eine ganz andere Pr Th als die evangelischen Kirchen; amerikanische evangelische Kirchen brauchen eine andere als deutsche. Unsere Pr Th hat es mit dem kirchlichen Handeln der deutschen evangelischen Landeskirchen zu tun. Dabei soll sie aber mit weitem Blick Umschau halten, um zu sehen, ob sie von anderen Kirchen lernen könne.

Zu dem Handeln dieser Landeskirchen gehört, wenn schon nicht ganz in derselben Weise wie Gottesdienst, Konfirmandenunterricht usw., auch die Arbeit der freien Vereinigungen, die mit den Kirchen enge Verbindung halten, also die Arbeit der Inneren und Äußeren Mission, des Evangelischen Bundes, des Gemeindetags und ähnlicher Organisationen. Die Feststellung, daß nicht die Kirche des Glaubens, sondern von Menschen geschaffene Gebilde Subjekt des von der PrTh zu besprechenden Handelns sind, wird hierdurch nicht berührt. Jene freien Vereine sind ja wie die Kirchen menschliche Schöpfungen, die sich in Gottes Dienst stellen.

2. Die Aufgabe der Praktischen Theologie. Wie hat die PrTh ihr Gebiet zu bearbeiten? Ihre Aufgabe ist, den Kirchen für ihr Handeln die mit dem Wesen des Christentums vereinbaren und für die Erfüllung ihrer Aufgaben geeigneten Wege zu weisen. Sie ist also eine grundsätzliche Wissenschaft. Aber sie kann ihre Grundsätze nicht anders entwickeln, als in enger Berührung mit der gegenwärtigen Form des kirchlichen Handelns und auf der Grundlage genauer Kenntnis der Voraussetzungen dieses Handelns. Dazu gehört auch Kenntnis und Verständnis der psychologischen Bedingungen, der Volksart und der kirchlichen Besonderheit. Obwohl sie also ihrem Wesen nach keine empirische Wissenschaft ist, muß sie sich mit den gegebenen Voraussetzungen des kirchlichen Handelns eingehend beschäftigen. Um diese Voraussetzungen gründlich zu erforschen, bedarf sie auch einer Versenkung in die Geschichte der kirchlichen Praxis. Daher muß sie, obwohl sie durchaus keine historische Wissenschaft ist, doch die Geschichte ständig zu Rate ziehen. Ihr Ziel läßt sich also folgendermaßen bestimmen: Die Praktische Theologie sucht auf dem Weg über das geschichtliche Verständnis der kirchlichen Praxis und über eine möglichst genaue Kenntnis des kirchlichen Lebens der Gegenwart mit allen seinen Voraussetzungen die grundsätzlich richtigen und praktisch zu empfehlenden Wege des kirchlichen Handelns klarzustellen.

Diese Aufgabe ist außerordentlich umfangreich. Daher ist es notwendig, daß jede Darstellung der Wissenschaft ihre besonderen Ziele im Auge behält. Die auf der Universität gelehrte PrTh dient der ersten Einführung des Studenten in das Gebiet; sie wird sich darum von einer für Pfarrer im Amt geschriebenen wesentlich unterscheiden. Beide haben die Anliegen des Pfarrers ins Auge zu fassen, ohne aber zu einer Amtsanweisung für die Führung des Pfarramts zu werden. Als Wissenschaft kann sich die PrTh nicht damit befassen, die äußeren Anweisungen und Ratschläge zu geben, die der in der Praxis Stehende braucht. Nach dieser Richtung bedarf sie einer Ergänzung durch eine die Grundsätze der PrTh nicht verleugnende, aber rein praktisch gehaltene Belehrung (Pfarramtskunde).

3. Die Praktische Theologie im Rahmen der theologischen Wissenschaft. Die PrTh setzt die übrigen theologischen Wissenschaften voraus; sie will ja vom theologischen Studium zu der kirchlichen Praxis hinleiten. Alles, was die anderen Disziplinen erarbeitet haben, benützt sie, um die

Praxis zu durchleuchten, zu beurteilen und zu beeinflussen. Insofern ist sie — mit Schleiermacher zu reden — die Krone des theologischen Studiums.

Manche wollen die Pr Th in eine besonders nahe Beziehung zur Ethik bringen, ja sie ihr ganz einordnen. Das beruht auf einer Verwechslung. Gegenstand der Ethik ist das sittliche, Gegenstand der Pr Th das kirchliche Handeln. Beide Arten des Handelns unterscheiden sich durchaus. Die Ethik reicht nicht weiter, als die sittlichen Grundsätze des Christentums reichen. Sie gibt also die allgemeinen sittlichen Grundlinien, die überall, natürlich auch in der kirchlichen Praxis, gelten; aber für die praktische Gestaltung dieses Handelns hat sie sonst nichts zu sagen. Die Pr Th aber hat gerade hierin ihr Gebiet: sie zeigt, wie das kirchliche Handeln zweckmäßig eingerichtet werden soll; nämlich so, daß es in der nach Ort, Zeit und Lage geeignetsten Weise der Aufgabe, Gottes Reich auf Erden bauen zu helfen, entspricht.

Frühere Bearbeiter der Pr Th haben es sich zur Aufgabe gesetzt, sie zu einem „System" zu gestalten. Aber sie hat es mit der lebendigen, sich immer weiter entwickelnden Arbeit der Kirche zu tun; diese in ein System im eigentlichen Sinn zu spannen, ist nicht möglich. Darum hat die Systematik oft zu dem Widersinn geführt, ganze lebenswichtige Zweige der Arbeit aus der Pr Th auszuschließen. Die folgende Darstellung verzichtet daher von vornherein auf die Bildung eines Systems. Sie braucht darum aber keineswegs auf den Versuch einer sachlich begründeten klaren Ordnung des Stoffes zu verzichten. Es kommt nur darauf an, daß kein Schema uns hindere, das ganze Gebiet des tatsächlichen kirchlichen Handelns zu erfassen, und daß keine Systematik uns zu abstrakten Konstruktionen verführe, die die lebendige Berührung mit der Praxis und die unmittelbare Einwirkung auf sie vermissen lassen.

Literatur zum Gesamtgebiet der Praktischen Theologie

Die Anweisungen für einzelne Zweige der pfarramtlichen Arbeit (Predigt, Unterricht, Seelsorge), die dem 16. bis 18. Jhrh. entstammen, sind im einzelnen oft lehrreich, aber als Ganzes durchweg überholt. Dagegen ist Daniel Friedrich Schleiermachers Pr Th (aus dem Nachlaß herausgeg. von Jakob Frerichs 1850) auch heute noch zum Studium sehr zu empfehlen. Wohl läßt sie alle geschichtliche Beleuchtung vermissen, auch bietet ihre dialektische Haltung manche Schwierigkeiten; und die Art, wie das Buch aus mancherlei Nachschriften zusammengestellt ist, wirkt wenig erfreulich. Aber die tiefgreifenden grundsätzlichen Erwägungen packen ebenso wie die ausgezeichneten praktischen Darlegungen. Von den späteren Lehrbüchern verdient die Pr Th von Carl Immanuel Nitzsch (1. Aufl. 1847 ff.; 2. Aufl. 1859 ff.) die Beachtung aller derer, die sich mit der Pr Th an irgendeiner Stelle näher befassen wollen; sie bestimmt das Wesen der Pr Th noch schärfer als Schleiermacher und ist unerschöpflich reich an umfassenden Gesichtspunkten. Für den Studenten ist sie aber viel zu schwerfällig geschrieben;

auch bleibt sie zu sehr im Bereich der Theorie. Erst nach Nitzsch begann die Pr Th die Geschichte der kirchlichen Arbeit genauer zu berücksichtigen; den Ertrag dieser Forschungen buchte das „Lehrbuch der Pr Th“ von Ernst Christian Achelis (1. Aufl. 1890/91; 3. Aufl. in 3 Bdn 1911) mit großer Sorgfalt, aber ohne ausreichend zu sichten, und ohne Geschichte und Gegenwart organisch zu verbinden; der Aufbau ist künstlich, und wichtige Gesichtspunkte (Gemeinde!) werden nahezu beiseite gelassen; dennoch ist es zur Zeit als die einzige, fast den gesamten Stoff umfassende und von gesundem Urteil getragene Darstellung noch unersetzt. Achelis' kürzerer „Grundriß der Pr Th“ (6. Aufl. 1912) läßt die Mängel des Werks noch stärker hervortreten als das Lehrbuch. Eine sehr flüssige, fesselnd geschriebene „Pr Th“ hat jüngst Friedrich Niebergall fertiggestellt (2 Bde 1918—1920). Für sie sind bezeichnend die starke psychologische und volkskundliche Einstellung, die energische, ob auch nicht ganz durchgeführte Berücksichtigung der Gemeinde und die weitreichende Bezugnahme auf die neuesten Erörterungen. Nur fehlt vieles am geschichtlichen Unterbau, und manche grundsätzlichen wissenschaftlichen Fragen werden zurückgestellt. Das Buch ist im praktischen Amt Stehenden sehr zu empfehlen, für den Studenten ist es nicht bestimmt. Julius Boehmers Pr Th im Grundriß (2 Bde 1913, 1919) gibt eine selbständige und oft anregende, aber keineswegs vollständige, das Geschichtliche beiseite lassende Darstellung. „Grundfragen der Pr Th“ behandelte 1917 Ed. v. d. Goltz sehr umsichtig in einem besonderen Buch. Gründliche Einzeldarstellungen bietet die von Hermann Hering herausgegebene Sammlung von Lehrbüchern der Pr Th, deren einzelne Teile an ihrem Ort genannt werden sollen. Die von Friedrich Niebergall besorgte „Praktisch-theologische Handbibliothek“ umfaßt eine große Reihe von Leitfäden für die kirchliche Praxis im Sinne der neueren Theologie, die ohne geschichtliches Eingehen und ohne wissenschaftlichen Apparat in möglichst fesselnder Weise ihre Sondergebiete behandeln. In der Leipziger Sammlung Theologischer Lehrbücher sind bisher nur zwei Einzelwerke aus der Pr Th erschienen.

Eine Sammlung geschichtlicher Quellenstücke zur Pr Th enthält Carl Clemens „Quellenbuch zur Pr Th“ (3 Bde 1910). Viele einzelne Quellen bringen die von Hans Lietzmann herausgegebenen „Kleinen Texte und Untersuchungen“. Eine treffliche Verarbeitung geschichtlichen Stoffes bietet Walter Caspari: Die geschichtliche Grundlage des gegenwärtigen evangelischen Gemeindelebens, 1908².

Einzelne grundsätzliche Arbeiten sammeln die Studien zur Pr Th, hrsg. von K. Eger. Kleinere Aufsätze finden sich in den Zeitschriften: „Monatschrift für Pastoraltheologie“, hrsg. von P. Wurster und J. Schoell; „Evangelische Freiheit“, hrsg. von Otto Baumgarten (bis Ende 1920); „Pastoralblätter für Predigt, Unterricht und Seelsorge“, hrsg. von Erich Stange; „Dienet einander“, hrsg. von Alfred Eckert; „Die Studierstube“, hrsg. von Jul. Boehmer.

Erster Hauptteil

Die Grundvoraussetzungen des kirchlichen Handelns

Erstes Kapitel: Christentum und verfaßte Kirche

§ 2. Das Problem

1. Christentum und Kirche. Die Pr Th ist die Wissenschaft vom kirchlichen Handeln, d. h. vom Handeln der organisierten Kirche. Die wichtigste Grundfrage der Pr Th ist also die, ob organisierte Kirchen auf dem Boden des Christentums überhaupt berechtigt sind, oder ob das Christentum grundsätzlich als eine kirchenlose Religion angesehen werden muß. Wäre die letztere Frage zu bejahen, so wären die Kirchen mit allem, was sie tun, eine Verirrung.

Die Gegnerschaft gegen die christlichen Kirchen ist heut weit verbreitet. Sie beruht bei vielen auf Ablehnung auch der christlichen Religion, zuweilen sogar aller Religion. Aber es gibt auch Kirchengegner, die die Religion bejahen und nur die Kirchen bekämpfen. Wiederum sind dabei zwei Möglichkeiten gegeben. Die einen bekämpfen nur die tatsächlich vorhandenen Kirchen, während sie die Frage nach der Gestaltung einer idealen Kirche offen lassen; die andern bilden den von ihnen empfundenen Gegensatz zwischen Religion und Kirche so scharf heraus, daß sie mit größerer oder geringerer Klarheit alles Kirchentum mindestens für die eigene Person, manchmal überhaupt verwerfen. Zahllose Male hört man dafür Schillers Epigramm anführen:

Welche Religion ich bekenne? Keine von allen,
die du mir nennst! — Und warum keine? — Aus Religion.

Wer mit Paul Goehre (Der unbekannte Gott, 1919, S. 146) bekennt: „Religion ist Einsamkeit, vollkommenste Einsamkeit", der muß folgerichtig zur Verneinung der Kirche kommen.

Am bedeutsamsten wird diese Gegnerschaft, wo am Vorhandensein persönlicher christlicher Religion kein Zweifel möglich ist, und wo gerade das Streben, mit dem Christentum vollen Ernst zu machen, zum Widerspruch gegen die Kirche führt. So bei dem Dänen Sören Kierkegaard († 1855); so bei Franz Spemann (Landeskirche oder religiöse Freiheit? 1907); so bei Heinrich Lhotzky, der nur einem anderen Sprachgebrauch

folgt, indem er die kirchegewordene Frömmigkeit Religion nennt und daher die zum Buchtitel gemachte Alternative „Religion oder Reich Gottes?" (1904) für das Reich Gottes entscheidet. Eine ähnliche Stimmung findet sich auch bei manchen religiösen Gemeinschaften. Zwar bilden weitaus die meisten der besonders stehenden Gruppen nur den Gegensatz gegen die bestehenden großen Kirchen heraus, nicht den gegen Kirchenbildung überhaupt; aber z. B. bei den Darbysten geht der Widerspruch gegen alles Kirchenwesen bis zur völligen grundsätzlichen Ablehnung.

Wir dürfen also die Ablehnung der Kirche nicht einfach auf Christentumsfeindschaft oder gar Religionsfeindschaft zurückführen. Vielmehr müssen wir die Frage stellen, ob christliche Religion Kirchenbildung fordert oder zum mindesten verträgt.

2. Protestantismus und Kirche. Mit besonderem Ernst erhebt sich die Frage nach dem Recht der verfaßten Kirche auf dem Boden des neueren Protestantismus. Richard Rothe (Theologische Ethik, 2. Aufl., Bd V § 1168 ff. u. ö.) hat als dessen Besonderheit den Übergang vom Kirchentum in eine religiös beseelte Sittlichkeit bezeichnet. Die Reformation habe das Eingehen des Christentums in die allgemeine Kultur angebahnt, mit dem das Aufgehen der Kirche im Staat gegeben sei. In Rothes Nachfolge haben viele andere die Wesensart des Protestantismus, insbesondere und folgerichtig natürlich des Neuprotestantismus, als kirchenauflösend kennzeichnen zu sollen geglaubt. Jeder Ansatz zu energischer Organisation, den evangelische Kirchen zeigen, wird von den Vertretern dieses Standpunktes als des Katholizismus verdächtig gebrandmarkt; manche verbinden damit eine große Gleichgültigkeit gegenüber den Fragen der kirchlichen Verfassung; andere sehen im Staatskirchentum den richtigen Weg für das Aufgehen der Kirche im Staat; manche neigen dazu, an die Stelle der Kirche einen „Zweckverband" zu setzen und seine Aufgaben auf rein äußerliche Hilfeleistung zu beschränken, so daß alles Gewicht tatsächlich auf die einzelnen Gemeinden fiele. Es ist deutlich, daß eine Anschauung, die in der Ablehnung eigentlicher Kirchenbildung geradezu ein Wesensmoment des Protestantismus sieht, aufs gründlichste geprüft werden muß, wenn das Problem Christentum und Kirche befriedigend gelöst werden soll.

3. Christentum und rechtliche Organisation. Eine besondere Seite des Problems wird durch die Frage gekennzeichnet, ob eine christliche Kirche rechtlich organisiert werden dürfe. R. Sohm (Kirchenrecht Bd I) erklärt rechtliche Organisation für unvereinbar mit dem Wesen der christlichen ἐκκλησία. „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch" (S. 1 ff.); „die Ekklesia ist der rechtlichen Organisation unfähig" (S. 22). Nun ist, da die Ekklesia nach Sohm eine rein religiöse Größe und als solche selbstverständlich jeder Organisation unfähig ist, damit noch nicht gesagt, daß nicht eine rechtlich verfaßte Kirche gebildet werden könne, die nur eben nicht die Ekklesia zu sein beanspruche. Aber jene Sätze Sohms scheinen doch eine so tiefe Kluft zwischen der Ekklesia und einer Rechtskirche darzustellen, daß seine Ansicht als Verneinung einer solchen überhaupt verstanden werden muß.

§ 3. Der geschichtliche Weg vom Christentum zur Kirche

1. Jesus. Suchen wir das Problem zunächst geschichtlich zu erfassen! Wie kam es, daß das Christentum eine Kirche bildete? Nach der Lehre der römisch-katholischen Kirche hat Christus selbst die Kirche, und zwar als katholische Kirche, gestiftet. Sofern ein Beweis geführt wird, ruht er auf den Stellen des Matthäusevangeliums (16, 18 f.; 18, 15 – 17), in denen von ἐκκλησία die Rede ist. Auf die gleichen Stellen begründen auch Evangelische ihre Anschauung, wonach Christus selbstverständlich mit einer Kirche gerechnet habe. Aber diese Stellen bieten keinen festen Boden. Gerade von der ἐκκλησία sagen die Parallelstellen (Mk 8, 27 ff.; Lk 9, 18 ff.) nichts. Und es ist schwer glaublich, daß Jesus selbst, der keinerlei geschlossene Bekennergemeinde vor Augen sah und das Weltende nahe glaubte, eingehende Weisungen, die fast den Charakter rechtlicher Bestimmungen tragen (Mt 18), für eine solche Gemeinde gegeben haben sollte. Wahrscheinlicher ist, daß die Fassung dieser Stellen etwas späterer Zeit entstammt, wobei dann ἐκκλησία Mt 18 die einzelne örtlich geschlossene Jüngergemeinschaft, Mt 16 die Gesamtheit der Christen meint.

Unmöglich kann die Frage, ob Jesus eine Kirche gewollt oder auch nur an sie gedacht habe, aus diesen wenigen Stellen entschieden werden; sie will aus seiner gesamten Verkündigung heraus beantwortet werden und hängt daher eng mit der Frage nach dem richtigen Verständnis seiner Botschaft vom Gottesreich zusammen. Je mehr aber dieses Gottesreich als etwas Zukünftiges gefaßt und sein Kommen im Sinne Jesu ganz nahe gerückt wird, um so mehr fehlt der Raum für die Möglichkeit, daß Jesus überhaupt an eine Kirche gedacht habe. Aber auch wenn man — was die Quellen zweifellos nahelegen — feststellen darf, daß Jesus vom Gottesreich mehrfach als von etwas Gegenwärtigem gesprochen hat, ist damit noch nicht die Verbindung zwischen seiner Predigt und der Kirche gegeben; denn die Worte, die das Gottesreich als schon vorhanden hinstellen, können vielleicht nur eine Art kühner Vorwegnahme bedeuten (R. Knopf, Einführung in das NT S. 249 f.). In keinem Falle aber sagen sie mehr, als daß Jesus ein rein innerliches Reich der väterlichen Gottesherrschaft auf der einen, der gehorchenden Liebe auf der anderen Seite in der Verwirklichung begriffen gesehen habe. Bis zu einer Kirche führen sie nicht.

Falsch aber wäre es, aus diesen Feststellungen zu folgern, daß Entstehen und Bestehen einer organisierten Kirche gegen den Sinn Jesu sei. Als die Erwartung raschen Anbruchs des vollendeten Gottesreichs sich nicht verwirklichte, als die christlichen Gemeinden mit langen Fristen einer Entwicklung unter den gegebenen Verhältnissen zu rechnen sich genötigt sahen, ergab sich eine neue Lage. Die Verkündigung Jesu bot, obwohl an sich nicht auf diese Lage eingestellt, doch Anknüpfungspunkte genug für die notwendig werdende Neueinstellung. Auch wenn Jesus selbst nicht einmal ausdrücklich zur Pflege der Gemeinschaft aufgefordert haben sollte, mußten doch aus den in der Predigt vom Gottesreich gegebenen Voraussetzungen, aus der gemeinsamen Erwartung des Heils wie aus der für Kinder des

himmlischen Vaters selbstverständlichen Liebe, Gemeinschaften hervorwachsen, die sich dann weiter entfalteten (vgl. Mt 18, 20). Jesus hat keine Kirche gegründet, sie hat in seiner Predigt keinen Platz; aber in dieser Predigt lagen Ansätze, die zur Kirche führen mußten; und nichts berechtigt zu der Behauptung, daß sie mit einer Kirchenbildung unvereinbar sei.

2. Die Urgemeinde in Jerusalem. Auch wenn man die Berichte der Apgsch 1 ff. kritisch anzusehen geneigt ist, bleibt doch unter allen Umständen sicher, daß sich nicht allzulange nach dem Tode Jesu unter der Wirkung der Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem eine Schar von Bekennern Jesu Christi in gemeinsamer hoffender Erwartung auf die kommende Heilszeit zusammengefunden hat. Die Zahlenangabe Apgsch 1, 15 (120) ist zwar nicht authentisch, aber gar nicht ganz unwahrscheinlich. Diese, selbstverständlich ganz lockere Gemeinschaft erfuhr bald durch Geschehnisse, die in Apgsch 2 nachwirken, kräftige Stärkung und Mehrung. Es entstand eine „Gemeinde". Freilich war sie noch stark an die jüdische Volks- und Religionsgemeinschaft gebunden; auch ihre zwanglosen Versammlungen fanden großenteils in einem Raum des Tempels statt (Apgsch 2, 46; 3, 1; 5, 12. 42). Aber ihre Glieder wissen sich doch durch besondere enge Bande verbunden; auch sind bald Zusammenkünfte in Absonderung von der großen Volksgemeinschaft, in Privathäusern (κατ' οἶκον) gehalten worden, bei denen gemeinsame Erinnerung an Christus und gemeinsame Erwartung seiner Wiederkunft im „Brotbrechen" Ausdruck fanden (Apgsch 2, 42). Diese Gemeinde — bald auch in der Apgsch (5, 11; 8, 1) als ἐκκλησία bezeichnet — wächst immer fester zu einer Glaubens- und Liebesgemeinschaft zusammen; sie führt eine gewisse Gemeinsamkeit von Hab und Gut ein, die freilich von einer zwangsmäßigen Gütergemeinschaft weit entfernt war (Apgsch 2, 44 ff.; 4, 32 ff.; 5, 1 ff.); sie müht sich um regelmäßige Versorgung der Bedürftigen in ihrer Mitte (Apgsch 6). Ja, in der Stellung, die die Apostel in dieser Gemeinde anscheinend von Anfang an einnahmen (Apgsch 4, 35), und in der Wahl von Männern, die sich in aller Auftrag der äußeren Fürsorge für die Gemeindeglieder zu widmen hatten (Apgsch 6), zeigen sich alsbald deutliche Spuren der Heranbildung einer festeren Ordnung durch Entwicklung von „Ämtern" (§ 10). Diese Entwicklung schritt allmählich weiter, ohne daß wir die Einzelheiten klar zu erkennen vermöchten. So bietet die Urgemeinde das Bild einer sich allmählich aus ganz lockeren Anfängen heraus befestigenden und zu stärkerer Organisation entwickelnden Gemeinschaft.

3. Die heidenchristlichen Gemeinden. Stand die jerusalemische Gemeinde von Anfang an unter Leitung der Apostel, so blieben die außerhalb Jerusalems entstehenden Missionsgemeinden, wenn schon natürlich gleichfalls dem Einfluß des Apostels, dem sie ihre Entstehung verdankten, unterworfen, doch von vornherein stärker auf sich selbst angewiesen. Auch der Umstand, daß ihre Loslösung von der bisherigen Religionsgemeinschaft sich sofort als selbstverständlich ergab, machte sie rascher selbständig und zwang sie schneller zur Einrichtung bestimmter Ordnungen. Aber auch bei ihnen ist von einer festen Regelung zunächst keine Rede. In manchen Gemeinden

hat die freie Entfaltung geistgewirkter Gaben (χαρίσματα; bes. Röm 12, 6ff.; I Kor 12ff.) länger und stärker, in anderen kürzer und weniger stark das Leben der Gemeinden beherrscht; erst aus der praktischen Notwendigkeit ergab sich die Eindämmung ausufernder charismatischer Betätigung (I Kor 14), die Ausbildung einer verpflichtenden Gemeindesitte (z. B. I Kor 8) und die Betrauung bestimmter Glieder der Gemeinde mit Arbeiten der Leitung, der Verkündigung und des Dienstes in der Gemeinde (bes. I Kor 12, 28; Eph 4, 11; vgl. Phil 1, 1). Bei aller Verschiedenheit im einzelnen gewinnen wir doch den gleichen Eindruck von der Gesamtentwicklung dieser Gemeinden wie von der der Urgemeinde: ohne daß irgendwelche Absicht oder auch nur Neigung zur Organisation vorhanden war, mußten die Gemeinden doch, der in den Verhältnissen liegenden praktischen Nötigung folgend, allmählich zur Bildung festerer Formen gelangen. Den Charakter durchgeführter Organisation haben diese Formen aber in der Urzeit nirgends angenommen; sie blieben durchaus fließend und in den verschiedenen Gemeinden anscheinend auch recht mannigfaltig.

4. Von der Einzelgemeinde zur „Kirche". Auch die Entwicklung zu einer die einzelnen verstreuten Gemeinden umfassenden großen Gemeinschaft der Christgläubigen, also zu einer „Kirche", ist keinen anderen Weg gegangen als den durch das Gewicht der tatsächlichen Verhältnisse vorgezeichneten. Die jerusalemische Gemeinde hielt sich noch lange an das Judentum gebunden; das zur Kirche führende Sonderbewußtsein erstarkte zunächst in den heidenchristlichen Gemeinden. Die Person des Apostels Paulus stellte eine Art Einheitsband für diese Gemeinden dar; gekräftigt wurde das Einheitsbewußtsein durch die sich bald mehrenden gegenseitigen Beziehungen, insbesondere Hilfeleistungen, durch den Austausch von Briefen der Apostel u. a. m. Aber es wäre verfehlt, wollte man in der apostolischen Zeit, ja über sie hinaus, von einer gesamtkirchlichen Organisation, also von einer „Kirche" reden. Wir haben nur Gemeinden, die sich in gleichem Glauben und Hoffen verbunden wissen und die in mannigfachen, aber gänzlich freien Formen die Verbindung untereinander pflegen.

Unter diesen Umständen darf man keineswegs von Paulus als dem „Gründer" der Kirche reden (Weinel, Paulus², 1915, S. 162ff.). Was dafür angeführt worden ist (Paulus eine Art Zentralgewalt, Schöpfer kirchlichen Gesetzes, ja kirchlicher Liturgie), das beruht auf stark übertreibender Ausdeutung von Maßnahmen des Paulus, die tatsächlich viel schlichter aufgefaßt werden wollen, oder auf einseitiger Auffassung der Art, wie Paulus den Christen an den erhöhten Christus band (W. Koehler, Die Entstehung des Problems Staat und Kirche. 1903). Einen „Gründer" der christlichen Kirche gab es überhaupt nicht. Die christusgläubigen Gemeinden sind ganz allmählich enger zusammengewachsen; nur langsam erfuhren die anfangs sehr verschiedenartigen Formen des Gemeindelebens eine Ausgleichung; erst im 2. Jhrh. bildete sich die fortan charakteristisch bleibende Form des bischöflichen und priesterlichen Amts; der gemeinsame Besitz des Kanons christlicher Schriften wurde zum konstituierenden Faktor der Christenheit, und die Glaubensregel gewann enger zusammenschließende Bedeutung. Ja, selbst

dann noch ist es nicht richtig, von „der" Kirche im Sinne eines einheitlichen Organismus zu sprechen; streng genommen gab es eine solche erst, als ein gemeinsames Organ in den allgemeinen Synoden vorhanden war.

5. **Die Auffassung Sohms und der Begriff der Ekklesia.** R. Sohm trägt eine stark abweichende Anschauung vor, die um der in ihr liegenden Wahrheitsmomente willen Beachtung verdient, wennschon sie als Ganzes abgewiesen werden muß. Danach kennt die Urkirche den Begriff Gemeinde nicht; ἐκκλησία ist immer das christliche Volk, die Christenheit. Auch wo nur zwei oder drei versammelt sind, ist Christenheit. Die Charismen gehören dieser Ekklesia = Christenheit. Die Ekklesia ist eine rein religiöse Größe ohne jede Verfassung, in der pneumatische Anarchie herrscht. Diesen Charakter büßt sie – im Widerspruch zu ihrem Wesen (s. oben S. 6) – ein, als in Korinth Streit um die Absetzung der Vorsteher der Gemeinde entsteht; die römische Gemeinde legt sich mit der Behauptung ins Mittel, das Amt könne nicht ohne Grund entzogen werden (1. Klemens-Brief, c. 44). – Daran ist richtig, daß der Begriff Ekklesia ursprünglich durchaus religiösen Sinn hatte und daß ihm jede rechtliche Bedeutung abging, während später die Kirche rechtlichen Charakter annahm. Unrichtig ist die einseitige Fassung der Ekklesia; der Begriff wird im NT sowohl für das einzelne Häuflein Christen, das sich κατ' οἶκον versammelt (z. B. Röm 16, 5), gebraucht, wie für die Versammlung aller Christen an einem Ort (Ortsgemeinde; z. B. Röm 16, 1. 4; I Kor 1, 2 u. ö.), wie endlich auch für die gesamte Christenheit aller Orten (z. B. I Kor 12, 28). Allen diesen Bedeutungen liegt wohl die Auffassung von der durch Gott aus der Welt erwählten Schar zugrunde; aber während die Verschiedenheit der Erscheinungsform (Hausgemeinde, Ortsgemeinde, Kirche) anfangs von geringer Bedeutung war, bestimmt sie, sobald die Christenheit wächst, in steigendem Maß auch den Gebrauch des Begriffs. Für die kleine Christenschar an einem Platz steht auch weiterhin kein anderer Name zur Verfügung als für die gesamte Christenheit. Die Entwicklung dieser Ekklesia zur Rechtskirche aber hat Sohm, indem er sie von einem einmaligen Einbruch des Rechts herleitete, ungeschichtlich dargestellt. Diese Entwicklung ist nicht gewollt und nicht gemacht; sie ist geworden, weil die Kirche sich auf längere Zeiten einstellen mußte, und weil sie sich daher den Bedingungen menschlicher Organisationsformen anpassen mußte.

§ 4. Das grundsätzliche Verhältnis von Christentum und Kirche

1. **Die Notwendigkeit der Kirchenbildung.** Mußte das Christentum Kirche bilden? Konnte es nicht, dem Walten des Geistes vertrauend, in freier Form leben? Die Antwort gibt die Religionsgeschichte. Alle Religion drängt zur Gemeinschaft. Schleiermacher (Reden über die Religion, 4. Rede) hat recht: „Ist die Religion einmal, so muß sie notwendig auch gesellig sein; es liegt in der Natur des Menschen nicht nur, sondern auch ganz vorzüglich in der ihrigen." Religion als Besitz, als Glück, als Pflicht treibt zur Aussprache, zur Anlehnung, also zur Gemein-

schaft. Eine Religion, die ganz Einsamkeit ist (s. o. S. 5), ist eine krankgewordene, unnatürliche Religion.

Das Christentum teilt die gemeinschaftbildende Art aller Religion; es prägt sie sogar besonders stark aus. Die gemeinsame Erfahrung der in Christus erschienenen Gnade, die gemeinsame hoffende Erwartung seligen Lebens zwingt die Christen zueinander, die gerade dem Christentum wesenseigene Bruderliebe bindet sie aneinander. Daß die ersten Christenhäuflein sofort enge Gemeinschaft hielten, war also eine innere Notwendigkeit.

Gemeinschaftsbildung verlangt Ordnung. Selbst die kleinste Gemeinschaft weniger Menschen, die Familie, braucht Ordnung, erst recht jede größere. Ohne Ordnung kann die Gemeinschaft ihren Zwecken nicht genügen, ihr Wesen nicht vollenden. Die gemeinsame Übung der Frömmigkeit verlangt Ordnung (I Kor 14, 33. 40), die Übung der Liebe nicht minder (Apgsch 6, 1 ff.). Dazu kommen die äußeren Bedürfnisse des Gemeinschaftslebens, die Aufbringung der Mittel, die Beschaffung der Räume, die Bestellung von Leitern, Sprechern, Helfern und anderen Organen. Endlich will jede religiöse Gemeinschaft für Ausbreitung, Nachwuchs, Fortbestand sorgen; und die Aufgaben gemeinsamer Selbstbehauptung, gemeinsamer Abwehr heischen gleichfalls geordnetes Vorgehen. Ordnung bei Verhältnissen größeren Maßstabes aber ist Organisation. Die Pflege christlicher Frömmigkeit fordert Organisation.

Es entsteht die Frage, ob es bei der Bildung geordneter Gemeinden bleiben könne, die Zusammenfassung in Kirchen aber nicht erforderlich sei. Die Frage fällt mit der anderen zusammen, ob durchgeführte, wirksamere Organisation zugunsten unvollendeter, minder wirksamer unterlassen werden darf. Die einzelnen Gemeinden könnten eine Fülle von Aufgaben nur höchst unvollkommen lösen: Ausbildung der persönlichen Kräfte für den Gemeindedienst, insbesondere der Pfarrer; Aufbringung der Mittel für größere Arbeiten; Unterstützung armer Gemeinden; Versorgung Hilfsbedürftiger; Vertretung gegenüber anderen Organisationen (Staat; andere Kirchen; humanitäre Vereinigungen); Missionsarbeit. Bei Vereinzelung entstände für zahllose Arbeiten ein Zustand lähmender Zersplitterung, hemmender Kostspieligkeit, unnötiger Zeitvergeudung. So gut wie jede Gemeinschaft muß sich auch die Gemeinschaft christlicher Frömmigkeit organisieren. Mit anderen Worten: Die christlichen Gemeinden müssen eine Kirche bilden.

Die Einwendungen, die vom allgemein-christlichen oder vom protestantischen Standpunkt aus gegen dieses Ergebnis erhoben werden (oben S. 5 f.), beruhen durchweg auf Überspannung des religiösen Individualismus, auf einseitiger Orientierung des Kirchengedankens am römisch-katholischen Kirchenwesen und auf Verkennung praktischer Notwendigkeiten.

2. Die Aufgaben einer christlichen Kirche. Die christlichen Kirchen beruhen nach dem unter Nr. 1 Ausgeführten nicht auf einer Stiftung; ebensowenig gehen sie auf einen Gründungsakt zurück; sie sind entstanden, weil die christlichen Gemeinden Zusammenschluß brauchten, wenn sie ihre Aufgaben erfüllen wollten. Ihr Zweck ist also, den christlichen Gemeinden bei

der Erfüllung ihrer Aufgaben behilflich zu sein. Die Aufgabe einer christlichen Gemeinde aber ist einerseits, durch Pflege der Gemeinschaft ihrer Glieder die in ihnen pulsierende Frömmigkeit lebendig zu erhalten, andererseits, den in dieser Frömmigkeit liegenden Tätigkeitsmotiven ein gemeinsames ausführendes Organ zu verschaffen. Hiernach ist deutlich, daß die Kirche so wenig wie die Gemeinde Selbstzweck ist; ihr Zweck ist vielmehr lediglich die Förderung der christlichen Frömmigkeit, des christlichen Glaubens, anders ausgedrückt: des Reiches Gottes. Die Aufgabe einer christlichen Kirche ist also, kurz gesagt, keine andere als die, das Reich Gottes auf Erden bauen zu helfen. Unter diese Aufgabe fallen alle im vorigen aufgezählten einzelnen Arbeiten, die der Kirche zufallen, weil die Gemeinde allein sie auszuführen nicht imstande ist.

3. Die christliche Art einer christlichen Kirche. Bei der Bildung christlicher Kirchen kommt nun freilich alles darauf an, daß sie nicht in Gegensatz zum Wesen des Christentums trete. Nie darf die Organisation wichtiger sein als die Frömmigkeit; nie darf sie etwas anderes werden als Mittel zum Bau des Reiches Gottes; nie darf das Verhältnis zu Gott abhängig gemacht werden vom Verhältnis zur Kirche.

Von hier aus ist die Selbsteinschätzung der römisch-katholischen Kirche als Fehlbildung zu beurteilen. Sie will die einzige, zu Recht existierende Kirche sein, von Christus selbst gegründet und von ihm, in seiner Stellvertretung vom unfehlbaren Papst, geleitet. Sie will das ausdrücklich sein als verfaßte, äußere sichtbare Kirche, als coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum (Bellarmin, Op. II, 109 B.). Sie macht daher das Verhältnis des Menschen zu Gott abhängig von seiner Stellung zu ihr selbst. Der oft auf Cyprian zurückgeführte, aber bei ihm nicht im Wortlaut nachweisbare Satz Extra ecclesiam nulla salus ist, obwohl eine Ausdeutung auf die Aberkennung der Seligkeit gegenüber den einzelnen Nichtkatholiken zu weit gehen würde, mindestens heutzutage nicht mehr vollzogen wird, zweifellos dogmatischer Grundsatz der katholischen Kirche. Und selbst der berühmte Satz der Bulle Unam sanctam Bonifaz' VIII. (1302): Porro subesse Romano pontifici omnem humanam creaturam declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis kann nicht als veraltet gelten. Die katholische Kirche setzt Reich Gottes und verfaßte Kirche gleich; damit gibt sie der letzteren eine falsche Würde und eine gefährliche Macht über die Gewissen.

Die lutherische Reformation hat diese Fehlentwicklung entschlossen abgelehnt. Dabei ist es ihr aber nicht gelungen, das rechte Verhältnis des christlichen Glaubens zur verfaßten Kirche klarzustellen. Ihr Interesse gilt ganz und gar der Gemeinde der wahrhaft Gläubigen. Nur sie wird in der Conf. Augustana (Art. VII) näher bestimmt: Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta; vgl. Apol. IV, 20: Dicimus existere hanc ecclesiam videlicet vere credentes ac iustos sparsos per totum orbem (ferner Art. Smalc. III, 12; Großer Katech. II, 3). Der Zusammen-

hang dieser „Versammlung aller Christgläubigen auf Erden" (WA 6, 292f.) mit der sichtbaren Kirche wird nur durch die konstitutiven Merkmale (Wort und Sakrament) hergestellt; nicht einmal die konsekutiven Merkmale (Betätigung der Gemeinschaft, der Liebe) werden berücksichtigt. Außerdem wird nur zugegeben, daß ihr auf Erden hypocritae et mali beigemischt sind (Conf. Aug. VIII). Wohl hat man dann auch die verfaßte Kirche als ecclesia bezeichnet, aber als large dicta im Unterschied zur proprie dicta (dieser letztere Beisatz zuerst Apol. IV, 150). Erst später wurden statt dessen die Ausdrücke eccl. invisibilis und visibilis gebraucht, also der Name ecclesia ohne Vorbehalt auf die verfaßte Kirche angewendet und damit wieder die Gefahr der Überschätzung der letzteren heraufbeschworen, ohne daß über das Verhältnis beider Klarheit geschaffen wurde. Hier liegt der Fehler. Aus dem scharfen Gegensatz zur katholischen Kirche heraus vernachlässigte die lutherische Kirche die Ausbildung einer klargefaßten Anschauung von der Notwendigkeit, Bedeutung und Wesensart der verfaßten Kirche.

Die reformierte Kirche war in der unbedingten Voranstellung der Gemeinde der Gläubigen mit der lutherischen eins, nur daß bei ihr der Begriff der Erwählung stärker mitspricht (Heidelberger Katechismus Fr. 54: eine auserwählte Gemeinde zum ewigen Leben), und daß sie dazu neigt, neben Wort und Sakrament auch Leitung und Zucht als äußere Zeichen der Kirche zu werten. Von hier aus findet sich auf reformierter Seite eine bessere Würdigung der verfaßten Kirche; aber eine scharfe Bestimmung ihres Verhältnisses zur auserwählten Gemeinde brachte auch sie nicht auf.

Richtig ist dies Verhältnis so zu bestimmen: Alles kommt darauf an, daß Gottes Reich gebaut werde, also daß Menschen zum rechten Glauben kommen. Dazu bedarf es der Verkündigung des Evangeliums. Diese muß sichergestellt werden, soweit Menschen das können. Das geschieht durch die Bildung einer verfaßten Kirche. Diese ist also lediglich Hilfsmittel zum Bau des Reiches Gottes; ein so gut als möglich ausgebautes, so gewissenhaft als möglich zu benutzendes, immer aber durchaus von Menschen — wennschon nicht ohne Gottes Hilfe — organisiertes Hilfsmittel. Die Aufgabe, das Reich Gottes zu bauen, gestaltet sich aber viel verwickelter, als der ältere, besonders der lutherische, Protestantismus annahm; sie schließt alle früher (§ 4, 1) genannten Aufgaben mittelbar ein. Namentlich muß eine Gemeinschaft, die den Bau des Reiches Gottes fördern will, selbst die christliche Gesinnung zur Auswirkung bringen; sie muß auch Liebesgemeinschaft sein. Sie darf nie ihren Zweck außer acht lassen, dabei aber auch niemals vergessen, daß sie kein vom religiösen und ethischen Standpunkt des Christentums aus verwendbares Mittel zur Förderung ihrer Zwecke ungenutzt lassen darf, daß sie auf den Ausbau ihrer äußeren Gestalt wie auf die technische Vervollkommnung ihrer Mittel pflichtgemäß die äußerste Sorgfalt verwenden muß. Andererseits muß sie stets eingedenk sein, daß sie weder das Reich Gottes auf Erden darstellt, noch „die" Kirche Jesu Christi, noch überhaupt die einzig berechtigte Organisation dieser Art ist. Niemanden macht sie von sich abhängig, aber jeden fordert sie zur Mitarbeit auf.

4. Kirche und Recht. Darf nun eine christliche Kirche rechtlich organisiert sein? Von Gedanken R. Rothes und R. Sohms (oben S. 6) aus wird das nachdrücklich bestritten. Aber dabei liegt eine Verwechselung zwischen der weder überhaupt noch erst gar rechtlich organisierbaren Gemeinde der wahrhaft Gläubigen (unsichtbare Kirche) und der verfaßten Kirche vor. Darf, ja muß diese sich organisieren, so darf, ja muß sie auch das Recht in ihren Dienst nehmen, weil ohne Recht keine Organisation möglich ist; und mit dem Recht ist Zwang notwendig verbunden. Evangelische Kirchen können vom Recht um so unbedenklicher Gebrauch machen, als sie ja (vgl. Nr. 3) grundsätzlich die Freiheit des einzelnen Christen auch gegenüber der Kirche nachdrücklich betonen; der mit dem Recht verbundene Zwang trifft also nur solche, die sich ihm unterwerfen wollen. In der Art, wie eine Kirche sich des Rechts bedient, sind nun aber die oben (Nr. 3) aufgeführten Grundsätze besonders scharf zu beachten. Während die katholische Kirche den Zwang bis in die innersten Gebiete persönlichen Lebens hinein erstreckt, muß eine evangelische Kirche das Eigenrecht des freien Gewissens sorglich wahren. Auch die Durchführung des mit dem Recht gegebenen Zwanges gestaltet sich verschieden. Die katholische Kirche benutzt die religiöse Abhängigkeit ihrer Kirchenglieder von ihr selbst als Druckmittel; die evangelische Kirche wendet sich lediglich an den Willen zur Kirche.

§ 5. Die Vielheit der verfaßten Kirchen

1. Das Problem. Das Christentum bildete Kirche. Aber es blieb nicht bei einer Kirche. Morgenland und Abendland spalteten sich, nachdem schon vorher größere Teile der östlichen Kirche sich abgesondert hatten, endgültig i. J. 1054. Im Abendland führte die Reformation nicht, wie sie wollte, zur Reform der ganzen Christenheit, sondern zur Spaltung in Katholizismus und Protestantismus. Der letztere, von Beginn an nicht einheitlich, bildete in seinen beiden Zweigen, dem lutherischen wie dem reformierten, eine Fülle von selbständigen Kirchengemeinschaften. Die spätere Entwicklung hat besonders durch die Abtrennung der englischen Freikirchen und durch die Entstehung des unendlich zersplitterten amerikanischen Kirchenwesens die Zahl der evangelischen Kirchengemeinschaften ins Unendliche vermehrt; ja die Vermehrung hält noch heute an.

Die katholische Kirche erklärt diese gesamte Entwicklung, weil auf willkürlicher Absonderung von ihr selbst als der Kirche beruhend, für gottwidrig. Wer ihre Selbsteinschätzung (S. 12) für irrig hält, kann nicht ebenso urteilen. Wir haben kein Gebot Gottes, das die äußere Einheit der christlichen Kirche forderte; Joh 10, 16 redet nicht von einer verfaßten Kirche. Grundsätzlich läßt sich die Notwendigkeit äußerer Einheit aus den oben dargelegten Notwendigkeiten, die zur Kirchenbildung überhaupt führen, nicht ableiten. Sie führen zur Bildung von Kirchen, die groß genug sind, um die Aufgabe, das Reich Gottes zu bauen, mit praktischem Erfolg angreifen zu können, aber nicht weiter. Anderseits ist richtig, daß die Zerspaltung nicht ohne starken Einschlag menschlicher Fehlbarkeit vor sich ge-

gangen ist, daß das gegenseitige Verhältnis der Kirchen oft recht unerfreulich ist, endlich auch, daß die Mannigfaltigkeit zu einer Zersplitterung geworden ist, die vielfach hemmend und schädlich wirkt. Die imponierende Einheit der römisch-katholischen Kirche zwingt immer wieder zu der Frage, ob nicht Einheitlichkeit hergestellt werden müßte, mindestens auf dem Gebiete des Protestantismus.

2. Die Lösung. Der Standpunkt des Protestantismus gibt keiner verfaßten Kirche ein Alleinrecht. Es ist auch sehr schwierig, zwischen „Kirchen“, die als berechtigt gelten müssen, und „Sekten“, die kein Recht haben, zu unterscheiden. Wohl zeigen manche kleinen Kirchengemeinschaften einen ausgesprochenen Sektentypus; sie wollen eine Gemeinschaft der Heiligen auf Erden darstellen, verneinen alle gesellschaftlichen Ordnungen und leben ganz in der Erwartung des nahen Weltendes. Aber im Lauf der Entwicklung legen manche von ihnen diese Art ab; und bei zahlreichen anderen tritt sie von Anfang an nicht scharf in die Erscheinung. Die Frage der Vielheit der Kirchen ist also vorwiegend praktisch zu behandeln. Die Bildung einer christlichen Einheitskirche ist, solange die morgenländische und die römisch-katholische Kirche auf ihrem Standpunkt beharren, dem Evangelischen gewissensmäßig unmöglich; sie würde ein Aufgeben seiner Erkenntnis des Evangeliums bedeuten. Selbst für die Einigung der evangelischen Kirchen untereinander ist dieser Gesichtspunkt, wie die Tatsachen liegen, ein absolutes Hemmnis. Die Mannigfaltigkeit hat auch ihre Vorteile: Anpassung an die Eigenart der Völker, Ausbildung besonderer Fähigkeiten und Vorzüge; Möglichkeit leichterer Fortbildung der äußeren Formen. So mag denn die Vielgestaltigkeit in Gottes Willen liegen; doch ist es Pflicht, ihr überall entgegenzuwirken, wo Kirchengemeinschaften ihre Aufgabe, den Bau des Reiches Gottes, versäumen, wo menschliche Eigenbrötelei sich einmischt, und die Zerspaltung zum Hemmnis wird. Die bestehenden Kirchengemeinschaften aber, zumal die evangelischen, sollten sich als Mitarbeiter am gleichen Werk fühlen und den Frieden untereinander suchen.

Zweites Kapitel: Der Bestand evangelischen Kirchentums

§ 6. Die evangelischen Kirchen in der Welt

1. Konfessionskunde, Kirchenkunde, Volkskunde. Nach § 1, 2 muß die Pr Th von der kirchlichen Praxis, wie sie jetzt ist, ausgehen und sie verstehen lehren. Sie muß daher auf der Kenntnis der christlichen, insbesondere der evangelischen, Kirchen aufzubauen suchen. Daß sie diese Kenntnis in allen Teilen selbst vermittle, ist bei der heutigen Gestaltung des theologischen Studiums nicht erforderlich. Soweit Bekanntschaft mit den nichtevangelischen christlichen Kirchen, also der morgenländischen (ungenau oft griechisch-katholisch genannten) und der römisch-katholischen Kirche, erforderlich ist, wird sie durch das Studium der Konfessionskunde gewonnen; die Pr Th wird nur, wo es sich um ganz bestimmte Grundlagen für ihre Einzelausführungen handelt, das dort Gesagte in die Erinnerung

zu rufen und zu ergänzen haben. Auch den Grund für das Verständnis des Wesens des Protestantismus in seinen wichtigsten Zweigen legt die Konfessionskunde. Meist ist sie aber — wenigstens als akademische Vorlesung — nicht in der Lage, die einzelnen evangelischen Kirchen auch in ihren äußeren Erscheinungsformen darzustellen. Sie bedarf der Ergänzung durch Einführung in die mannigfaltigen Gestaltungen evangelischen Kirchentums einschließlich der — mit Recht oder Unrecht so genannten — „Sekten". Dabei muß sie überall darauf Gewicht legen, daß nicht nur das innere Wesen, sondern auch die äußere Form und die kirchliche Praxis deutlich werden. Um lange Zeit klaffende Lücken auf diesem Gebiet auszufüllen, ist von der Pr Th her das Studium der Kirchenkunde des Auslands durch besondere Darstellungen gefördert worden.

Am allernotwendigsten aber ist für die Pr Th die Kenntnis des Kirchenwesens, für das sie arbeitet: also der deutschen evangelischen Kirchen und unter ihnen in erster Linie derjenigen Einzelkirche, der sie besonders zu dienen berufen ist. Wenn die Pr Th vielfach noch nicht das volle Interesse der Studierenden findet, so liegt das daran, daß die kirchliche Praxis diesen noch zu wenig bekannt ist. In vollem Umfang wird dieser Mangel erst durch eigene kirchliche Mitarbeit beseitigt; soweit möglich, sollte ihm aber auch durch theoretisches Studium abgeholfen werden. Dabei steht in vorderster Linie die Beschäftigung mit der von Paul Drews eingeführten Evangelischen Kirchenkunde, die das gesamte deutsche evangelische Kirchenwesen in plastischen Einzelbildern zu schildern plant und dabei alle Gesichtspunkte des kirchlichen Lebens berücksichtigt. Sie behandelt also die Verfassungsfragen so gut wie Gottesdienst, kirchliche Handlungen und Konfirmandenunterricht, die Organe der kirchlichen Arbeit so gut wie die kirchliche Sitte, das Verhältnis zu den politischen Faktoren und den anderen Kirchen so gut wie die kirchliche Opferwilligkeit. Die Gegenwart zu beschreiben, aber auch, sie durch Ableitung aus dem geschichtlichen Werden verständlich zu machen und die der kirchlichen Entwicklung einwohnenden Tendenzen klarzulegen, ist ihre Absicht. Mit ihr unlöslich verbunden, ja in sie hineinverwoben ist — wenigstens teilweise — die religiöse und sittliche Volkskunde, die das Leben der Menschen, mit denen es die Kirche zu tun hat, bis in seine Tiefen zu erfassen sucht; im Unterschied von der Kirchenkunde kommen für sie die äußeren Formen der kirchlichen Praxis nur insofern in Betracht, als die Stellung der Menschen ihnen gegenüber deren religiöse und sittliche Eigenart beleuchtet.

Die Pr Th kann die Konfessionskunde als bekannt voraussetzen. Soweit diese nicht ausreichende Einzelkenntnisse vermittelt, muß sie selbst aushelfen. Die Kirchenkunde des Auslands bleibt ihr großenteils, die des Inlands in der Regel ganz überlassen. Ein Grundriß der Pr Th kann aber diese Grundlagen nicht selbst legen. Schon die akademische Vorlesung ist dazu nur in sehr begrenztem Maße imstande; einerseits hemmen die ihr zugewiesenen Zeitgrenzen, andererseits verbietet die Zusammensetzung der Zuhörerschaft meist ein näheres Eingehen auf ein einzelnes Kirchengebiet. Ein Grundriß leidet unter diesen Schwierigkeiten noch stärker.

Er kann also keine Kirchenkunde bieten. Möglich ist in seinem Rahmen nur eine Heraushebung der charakteristischsten Grundzüge der Entwicklung und eine allgemeine Übersicht über das für uns in erster Linie in Frage kommende deutsche Kirchenwesen.

2. Die Hauptkirchen. Die Gestaltung der morgenländischen Kirchen hat zu derjenigen unserer evangelischen Kirchen nur wenige Beziehungen. Immerhin beobachten wir mit Interesse die an die Landesgrenzen sich vielfach anpassenden Formen der Verfassung, die diese Kirchen gewonnen haben, und ihre gottesdienstlichen Einrichtungen. Ganz anders eng sind unsere Kirchen mit der römisch-katholischen Kirche verbunden. Die Entwicklung der Reformation brachte es mit sich, daß die evangelischen Kirchen teils ihre Praxis in ausgesprochenem Gegensatz zur katholischen Kirche bildeten, teils doch wieder deren Brauch und Sitte in weitem Umfang beibehielten. Daher erklärt sich vieles, namentlich im Luthertum, aber auch in der Kirche von England, nur dem, der die katholische Kirche kennt. Auch wirkt die katholische Kirche, die sich mit evangelischem Kirchentum dauernd gerade auch in Deutschland eng berührt, bis zum heutigen Tag auf das letztere ein. Die Pr Th muß demgemäß, teils um den Unterschied und Gegensatz scharf herauszuarbeiten, teils um das geschichtliche Verständnis evangelischer Ordnungen zu ermöglichen, an vielen Punkten auf diese Kirche zu sprechen kommen.

Im Protestantismus ist die Herausbildung einer Reihe von Grundtypen auch für die Pr Th von großer Wichtigkeit. Für sich steht die Kirche von England (Anglikanische Kirche), die in ihrer äußeren Gestalt den Katholizismus nicht völlig abgestreift hat (Stellung der Bischöfe, apostolische Nachfolge, Priesterweihe). Im übrigen stehen sich lutherischer und reformierter Protestantismus gegenüber. Manches, was über den Unterschied zwischen diesen beiden Typen gesagt worden ist, beruht auf allzuscharfer Konsequenzmacherei; auf die Entwicklung haben nicht bloß die Grundsätze der beiden Zweige des Protestantismus, sondern auch die Eigenart der Völker, in denen sie Boden gewannen, und deren geschichtliches Werden Einfluß gehabt. Aber gewisse, auch für die Praxis sehr wichtige Unterschiede sind doch deutlich feststellbar. Zwar haben die dogmatischen Streitpunkte, die im Reformationszeitalter zwischen lutherischer und reformierter Kirche hohe Mauern aufrichteten, allmählich viel von ihrer Bedeutung eingebüßt. Aber andere Besonderheiten heben sich gerade in der kirchlichen Gestaltung stark ab. Die reformierten Kirchen zeigen durchweg eine viel praktischere Art als die lutherischen. Während diese über Wort und Sakrament die Fragen der Verfassung und der Gemeindebildung vernachlässigen, wenden die reformierten Kirchen den äußeren Fragen starke Aufmerksamkeit zu. Während die lutherischen Kirchen ihre Glieder zu einfachem Annehmen des Dienstes am Wort erzogen oder sogar noch erziehen, fördern die reformierten ein aktives Mitarbeiten der Gemeindeglieder. Damit hängt zusammen, daß das lutherische Pfarramt stärker über die Gemeinde hinausgehoben scheint als das reformierte. Auf diese Schätzung des Pfarramts wirkt die besondere lutherische Wertung des Sakraments

ein, die auf reformiertem Gebiet keinen Boden hat. Endlich ist die im Vergleich zum Luthertum viel schärfere Lösung des reformierten Kirchenwesens vom kirchlichen Brauch der katholischen Kirche bedeutsam; sie verbindet sich mit dem Mut zu Neuschöpfungen, die sich freilich als „biblisch“ begründet zu erweisen suchen. Das Luthertum dagegen pflegt das Herkommen, die Anlehnung an den überkommenen Brauch und unterläßt selbst da, wo sie sehr nötig wäre, die Herausbildung eigener Formen.

3. **Die Kirchenbildungen im Protestantismus.** Die von Anfang an bestehende, durch dogmatische Gegensätze unterstrichene Neigung zur Spaltung führte im Luthertum wie auf reformiertem Gebiet zur Bildung äußerlich voneinander unabhängiger Kirchen (§ 5). Aber wenn sie außerordentlich zahlreich geworden sind, so ist dies nicht bloß in dogmatischem Eigensinn begründet, sondern fast noch mehr in dem Zusammenwachsen von Kirche und Volk und in der starken Anlehnung der meisten lutherischen und vieler reformierten Kirchen an die Staaten ihrer Länder. Die Verbindung von Kirche und Volk führte zur nationalen Sonderung. Während die katholische Kirche alle Nationen in ihrer einheitlichen Organisation zusammenfaßt und jeden Gedanken der nationalen Absonderung weit abweist, nach ihrer Selbsteinschätzung (da die äußere Einheit zu ihrem Wesen gehört, § 4, 3) auch ablehnen muß, passen sich die evangelischen Kirchen als menschliche Organisationen zum Bau des Reiches Gottes den gegebenen Verhältnissen an und suchen jedem Volk in seiner Art zu dienen. Diese Bereitwilligkeit wirkt mit der namentlich im Luthertum begegnenden Gleichgültigkeit gegen die äußere Form (§ 4, 3) zusammen, um vielfach die kirchliche Organisation in der staatlichen aufgehen zu lassen: es entstehen Landeskirchen oder auch Staatskirchen, von denen sich dann Freikirchen in scharfem Gegensatz abtrennen. So bildet jeder der skandinavischen Staaten ein völlig abgeschlossenes lutherisches Kirchengebiet; in dem durch Kleinstaaten ausgezeichneten Deutschland aber zerteilt sich das Luthertum wieder in eine ungeheure Fülle kleiner Landeskirchen, die vielfach mit dem Bereich eines politischen Gebildes zusammenfallen. Ähnlich bildet jeder Kanton der Schweiz seine Kirche für sich. In Frankreich und in den Niederlanden entwickelten sich im harten Kampf mit katholischen Obrigkeiten evangelische Kirchen, die im Lauf der Zeit, teils aus Gründen der Lehre, teils wegen der Stellung zum Staat in Teilkirchen auseinandergehen. Ganz eigentümlich ist der Gang der Dinge in England und Amerika. Von der englischen Staatskirche sondern sich seit dem 17. Jhrh. mehr und mehr freie Kirchen ab; sie sowohl wie die anglikanische Kirche erstrecken Absenker nach Amerika; die so entstehenden Kirchen werden aber organisatorisch selbständig und bilden zuweilen auch allerhand Eigenheiten heraus. Außerdem entsteht in England und Amerika eine Fülle von kleinen Kirchenbildungen, die einem eschatologisch orientierten Enthusiasmus entspringen und oft in besonderem Maß den Typus der „Sekte“ tragen (Apostolisch-katholische Kirche [Irvingianer], Darbysten, Adventisten usw.). In kleinen Zweigen greifen viele dieser Bildungen auf das europäische Festland, besonders auch auf Deutschland, über. Die Viel-

gestaltigkeit evangelischen Kirchenwesens erreicht auf diese Weise einen ungemein hohen Grad; eine bestimmte Zahl läßt sich für die evangelischen Kirchengemeinschaften nicht angeben.

4. Ansätze zur internationalen Einigung des Protestantismus. Diese Zersplitterung des Protestantismus hat mancherlei Gegenwirkungen hervorgerufen. Freilich hat der Gedanke an die Bildung einer protestantischen Weltkirche niemals ernstlich verfolgt werden können. Aber man versuchte, freie Organisationen zu schaffen, die gegenseitige Befruchtung und Unterstützung verbürgten. So die aus einzelnen Christen bestehende Evangelische Allianz, 1845 in Schottland im Gegensatz gegen den Romanismus erwachsen, auf die dem Gesamtprotestantismus gemeinsamen Hauptlehren gegründet, in sieben Zweigen (nach Nationen) gegliedert, auch in Deutschland eingeführt. Ihre letzte Spur ist hier eine in manchen Orten einmal im Jahr gehaltene Gebetswoche. Diese Allianz hat kaum noch praktische Bedeutung. Stärker wirkt jetzt die mit ihr nicht zusammenhängende, vom Darbysmus bestimmte, in manchen Kreisen der Gemeinschaftsbewegung stark gepflegte Allianzstimmung, die aber keine Organisation zur Trägerin hat und nicht Verbindung oder Freundschaft der Kirchen will, sondern auf dem „Boden der Einheit der Kinder Gottes" stehend, die Gleichgültigkeit gegen jede äußere Ordnung pflegt. Die Verbindung der lutherischen Kirchen pflegt die Allgemeine evangelisch-lutherische Konferenz (gegr. 1867), von der sich 1908 wegen der Zulassung der preußischen Unionslutheraner der kleine Lutherische Bund ablöste. Die anglikanischen Kirchen weisen neuerdings Neigungen zum Pananglikanismus auf, der die Selbständigkeit der einzelnen Kirchen nicht antastet. (Die sog. Lambethkonferenzen der anglikanischen Bischöfe, zuletzt 1920; ein pananglikanischer Kongreß 1908). Jungen Datums sind auch die Bemühungen zur Anbahnung engerer Beziehungen zwischen den englischen und den deutschen Kirchen (gegenseitige Besuche von Kirchenmännern 1908 und 1909) und zur Herstellung einer zwanglosen Berührung zwischen Angehörigen möglichst vieler protestantischer Kirchen, die in dem 1914 gegründeten Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen ein Organ bekamen und 1920 zu einer Konferenz in Genf führten. Eine große Anzahl internationaler religiöser und kirchlicher Vereinigungen und Verbände trat in den Jahren vor dem Weltkrieg ins Leben; inwieweit sie ihre Arbeit wieder aufnehmen werden, steht dahin.

§ 7. Übersicht über die evangelischen Kirchen in Deutschland

1. Die Landeskirchen. Das deutsche evangelische Kirchenwesen trägt in besonderem Maße den Stempel der Zersplitterung. Jedes selbständige Land legte auch auf kirchliche Selbständigkeit Wert, innerhalb der Länder machte sich wiederum vielfach die Spaltung nach den beiden evangelischen Konfessionen geltend. Es gelang zwar, wenn im Lauf der Geschichte einzelne Landesteile zu einem politischen Ganzen verschmolzen wurden, in früheren Zeiten vielfach, sie auch kirchlich zusammenzufassen. So wurde es,

wenn auch unter bedeutenden Schwierigkeiten, möglich, die im Anfang des 19. Jhrh.s dem preußischen Staat neu angeschlossenen Landesteile kirchlich mit den altpreußischen Gebieten zu verknüpfen. Den später von Preußen erworbenen Gebieten gegenüber schien das gleiche Verfahren nicht mehr angebracht; und so kam es, daß Preußen außer der großen altpreußischen Landeskirche noch sechs andere kleinere „Landeskirchen" zählt (Schleswig-Holstein; Hannover luth.; Hannover ref.; Hessen-Kassel; Nassau; Frankfurt a. M.). Auch in anderen Ländern bildete sich eine Mehrheit von Landeskirchen (Bayern rechts d. Rh. und Pfalz; Oldenburg: Oldenburg, Fürstentum Lübeck, Birkenfeld; Sachsen-Koburg-Gotha: Koburg und Gotha; Elsaß-Lothringen: luth. und ref.). Im ganzen gab es bis 1920 37 evangelische Landeskirchen. Durch den Wegfall von Elsaß-Lothringen und durch den Zusammenschluß einer großthüringischen Landeskirche (1920) wurde die Zahl etwas verringert. Der Anschluß der koburgischen Landeskirche an die von Bayern rechts d. Rh. ist 1920 vollzogen.

Die im Anfang des 19. Jhrh.s besonders von Preußen ausgehenden Bestrebungen auf Union der lutherischen und der reformierten Kirchen führten in gewissem Umfang zum Ziel: in Altpreußen, Baden, Nassau, Pfalz, Anhalt, Waldeck, Birkenfeld ist die Union durchgeführt; in Kurhessen (Bez. Kassel) gibt es neben den lutherischen und reformierten auch unierte Gemeinden, und alle haben ein gemeinsames Konsistorium; in mehreren Gebieten sind die Gemeinden der Minderheitskonfession, ohne daß sie eine Kirche für sich bilden, mit gewissen Sonderrechten den Kirchenleitungen mit unterstellt (Bayern rechts d. Rh., Lippe). Die Union selbst ist keineswegs gleich gestaltet. In Preußen wurde anfangs an Verschmelzung der Konfessionen gedacht (absorptive Union); später lenkte man in die Bahnen einer lediglich konföderativen Union ein; in Baden, Pfalz, Nassau, Anhalt, Waldeck, Birkenfeld sind einheitlich unierte Gemeinden entstanden; in Hessen gibt es in der einheitlich organisierten Landeskirche lutherische, reformierte und unierte Gemeinden (kirchenregimentliche Union). Ähnlich ist die Lage in Frankfurt und Bremen.

Die Form der sog. Konsensus-Union (Union auf Grund des in den Bekenntnissen Gemeinsamen, während die Unterschiede fortbestehen) hat praktisch kaum Bedeutung. Die nicht genannten Landeskirchen haben ihren lutherischen oder reformierten Charakter gewahrt.

2. **Die neben den Landeskirchen stehenden Kirchen.** Neben den Landeskirchen besteht seit der Mitte des 18. Jhrh.s (Anfang der Organisation 1727) die Evangelische Brüder-Unität (Brüdergemeine) mit jetzt etwa 20 Gemeinden; Sitz der Direktion ist Herrnhut. Einige reformierte Gemeinden bilden seit 1703 die Konföderation reformierter Gemeinden in Niedersachsen, die völlig selbständig ist. Eine Anzahl anderer kleiner Kirchenbildungen entstand durch Abtrennung aus den Landeskirchen heraus, namentlich im Gegensatz zur Einführung oder Durchführung der Union: in Altpreußen die Evangelisch-altlutherische Freikirche in Preußen, geleitet vom Oberkirchenkollegium in Breslau (staatliche Zulassung 1845), mit etwa 60 000 Seelen; in Hessen – und zwar sowohl im früheren Groß-

herzogtum wie im früheren Kurhessen – die Selbständige evangelisch-lutherische Kirche in den hessischen Landen mit 12 Pfarrbezirken (seit 1877) und die Renitente hessische Kirche Augsb. Konf. mit jetzt 4 Pfarrbezirken. Auch in lutherischen Landeskirchen erfolgten wegen angeblicher Unionstendenzen ähnliche kleine Absplitterungen; so in Hannover die Hannoversche evangelisch-lutherische Freikirche mit 10 Pfarrbezirken, ferner die Evangelisch-lutherische Hermannsburg-Hamburger Freikirche (1886 von der vorigen getrennt) mit 4 Gemeinden, endlich die Evangelisch-lutherische Freikirche in Sachsen und anderen Staaten mit etwa 5300 Seelen und die Evangelisch-lutherische Synode in Baden (1000 Seelen).

Von diesen Kirchen, die im allgemeinen das Gepräge deutschen Luthertums in stark traditionalistischer Gestalt aufweisen, sind eine Anzahl anderer neben den Landeskirchen stehender Religionsgemeinschaften durch einen breiten Graben geschieden: die aus England und Amerika eingeführten, daher auch die Art englisch-amerikanischen Kirchentums tragend. Es gibt in Deutschland eine nicht unbedeutende methodistische Kirche, eine beachtenswerte Zahl in einem Bund zusammengeschlossener Baptistengemeinden, eine an Bedeutung stark abnehmende Katholisch-apostolische Kirche (Irvingianer), eine kräftig wachsende Neuapostolische Gemeinde und eine ebenso stark anschwellende Adventistenkirche. Außerdem bestehen Versammlungen der Darbysten, Stationen der Heilsarmee und zahlreiche andere kleine Gemeinschaften.

Diese letzteren Bildungen pflegen in der Regel mit einer Anzahl kleiner neben den Landeskirchen stehender Gemeinschaften, die auf eschatologisch orientierten Enthusiasmus zurückgehen, unter dem zwar für einige, nicht aber für alle bezeichnenden Namen „Sekten“ (§ 5, 2) zusammengefaßt zu werden. Eine solche „Sekte“ deutschen Ursprungs ist die Tempelgemeinde, die aber nur in ihren palästinischen Kolonien, nicht mehr im Heimatland Württemberg Bedeutung besaß und jetzt auch in Palästina einen ganz schweren Stand hat.

Wieder eine andere Gruppe bilden die aus Widerspruch gegen das kirchliche Bekenntnis oder gegen kirchliche Einrichtungen entstandenen freien Gemeinden, deren Glieder z. T. aber auch aus der katholischen Kirche kommen. Die Mehrzahl ist zusammengeschlossen im Bund freier religiöser Gemeinden (seit 1859), der 1910 etwa 40 000 Mitglieder zählte, seitdem aber nicht unerheblich gewachsen ist.

3. Die Einigungsbestrebungen. In den ersten Jahrhunderten nach der Reformation bestanden in Deutschland zeitweis politische Organisationen des Protestantismus (Corpus Evangelicorum 1653); der Plan einer kirchlichen Einigung wurde erst im 19. Jhrh. praktisch aufgenommen. 1846 tagte in Berlin eine von 26 Kirchenregierungen beschickte Evangelische Kirchenkonferenz, ohne ein bestimmtes Ergebnis zu zeitigen. Nach der Revolution von 1848 kam es zu einer „Versammlung für Gründung eines Deutschen evangelischen Kirchenbundes“, dem sog. ersten Kirchentag (Wittenberg, 21.–23. Sept.); der Kirchenbund wurde aber nicht verwirklicht. Zustande kam lediglich eine Verbindung der Kirchenleitungen: die Eisenacher Kon-

ferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen (1852), die manche für alle deutschen Kirchen wertvolle Arbeit leistete (Revision der Lutherbibel, Eisenacher Perikopen) und Anregungen gab, ohne eine verfassungsmäßige Einigung merklich zu fördern. Der bis 1872 öfter zusammentretende Kirchentag blieb eine freie Versammlung einzelner. Einen Schritt vorwärts bedeutete der 1903 von der genannten Eisenacher Konferenz gegründete, wiederum nur von den Kirchenregierungen ausgehende Deutsche evangelische Kirchenausschuß, der die gemeinsame Vertretung der deutschen evangelischen Interessen gegenüber anderen christlichen und nichtchristlichen Religionsgemeinschaften sowie die kirchliche Versorgung der Deutschen im Ausland und in den Kolonien übernahm. Ansätze zur Bildung einer gemeinsamen Vertretung der Synoden blieben ohne Erfolg; wohl aber taten sich die praktischer Arbeit dienenden großen allgemein-deutschen evangelischen Verbände 1916 zur Konferenz deutscher evangelischer Arbeitsorganisationen zusammen. Sie hat in Gemeinschaft mit dem Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß auf Grund der Beschlüsse einer Vorkonferenz in Kassel (Febr. 1919) die Einberufung eines deutschen Evangelischen Kirchentages (Leipzig, Sept. 1919) bewirkt, der durch Mitwirkung der Kirchenregierungen und der Synodalvorstände ein offizielles Gepräge erhielt. Er machte sich selbst zur dauernden Einrichtung, fügte dem Kirchenausschuß 15 außerordentliche Mitglieder hinzu und beschloß die Gründung eines Kirchenbundes unbeschadet der Selbständigkeit der einzelnen Kirchen. Dieser Kirchenbund kommt durch Anschlußerklärungen der Landeskirchen zustande. Der viel weitergehende Gedanke einer Reichskirche ist damit fürs erste beseitigt. Dem Kirchenbund gehören die Landeskirchen an; der Gedanke, die neben ihnen stehenden Kirchengemeinschaften einzubeziehen, wurde zwar vereinzelt erörtert, er mußte sich aber als unausführbar erweisen. Die einzelnen Landeskirchen bleiben selbständig; sie haben aber jetzt ein in gewissen gemeinsamen Angelegenheiten für alle handelndes, in anderen Fragen immerhin Anregungen vermittelndes Organ. Auch dieser Zustand kann noch keineswegs als befriedigend gelten; aber eine engere Verbindung der Landeskirchen war und ist namentlich wegen der Bekenntnisunterschiede vorerst nicht erreichbar.

§ 8. Das kirchliche Leben der deutschen evangelischen Landeskirchen

1. Die geschichtliche Entwicklung. Wer die Art der evangelischen Landeskirchen – um diese handelt es sich für uns – verstehen will, muß ihre Geschichte kennenlernen. Sie wurzeln in der Reformation. Manche Gebiete im Westen, namentlich im Südwesten, weisen Spuren des Einflusses der schweizerischen Reformation auf; die Hauptmasse ist von der lutherischen Reformation bestimmt. Wie diese Kirchen in vielem an den Katholizismus anknüpften, so haben sie auch später in ihren Ordnungen eine sehr konservative Art bewahrt. Im Laufe der vierhundertjährigen Entwicklung ist es kein einziges Mal zu einer erheblichen Umgestaltung gekommen; nur

wo die Zeitverhältnisse das gebieterisch heischten, wurden Änderungen am Bau vorgenommen. Namentlich blieb der Lehrtypus fast überall in der Hauptsache erhalten. Die wichtigste Neuordnung auf diesem Gebiet geschah im Zeichen der Union (§ 7, 1); aber welche Erschütterungen waren die Folge! Auch das von der Ursprungszeit herstammende Übergewicht des Pfarramts wandelte sich kaum; selbst die Einführung einer Presbyterial- und Synodalverfassung (§ 13, 2; 16, 3) schuf darin nur in geringem Umfang Wandel. Die lutherischen Kirchen blieben gutenteils „Pastorenkirchen". Die Revolution 1918 brachte wohl zahllose weitgehende Reformpläne und -wünsche, aber es scheint meist bei den durch die politische Umwälzung unmittelbar oder mittelbar nahegelegten Reformen der Verfassung zu bleiben. Auch im gottesdienstlichen Leben bewährt sich dieser konservative Charakter. Wohl gab es Zeiten, deren geschichtlicher Sinn wenig entwickelt war (Pietismus, Aufklärung), aber sie haben die festen Ordnungen viel weniger berührt, als man annehmen sollte. Wer also die Struktur der gegenwärtigen Kirchen studieren will, muß überall auf die Geschichte zurückgreifen.

Immerhin sind seit der Reformation ernstliche Wandlungen eingetreten. Nur berührten sie weniger die feststehenden Ordnungen als das sich in ihnen entfaltende religiöse Leben. Kämpfe gegen die Schwärmer hatten im 16. Jhrh. eine Rolle gespielt; sie lebten in den Streitigkeiten um die pietistische Bewegung seit dem letzten Viertel des 17. Jhrh.s wieder auf; aber der Pietismus besaß so zahlreiche kirchliche und besonnene Elemente, daß er viel stärkeren Einfluß auf das Leben der Kirche gewann als die Schwärmer früherer Zeiten. Tief beeinflußte die Aufklärung die kirchliche Haltung; sie bestimmte den inneren Gehalt des Gottesdienstes, des Unterrichts und der gesamten pfarramtlichen Praxis. Im 19. Jhrh. wurde die Entfaltung des kirchlichen Lebens einerseits durch die oft über das Ziel hinausschießende Wiedererneuerung reformatorischer Art, andererseits durch die immer mehr um sich greifende Kirchenentfremdung bestimmt, die von materialistischen Ideen ausging. Auch das Eindringen englisch-amerikanischen Kirchenwesens war bedeutsam. Dahin ist nicht bloß die Entstehung der oben (§ 7, 2) besprochenen kleinen Religionsgemeinschaften und ihr oft erbitterter Kampf gegen die Kirche zu rechnen, sondern vor allem auch die im letzten Viertel des Jhrh.s stark wachsende Gemeinschafts- und Evangelisationsbewegung, die durch die Bildung zahlreicher religiös energischer, trotz der Zersplitterung in mehrere Gruppen (Gnadauer und Blankenburger Konferenz) gut organisierter Gemeinschaften allmählich nicht nur das religiöse Leben kräftig beeinflußte, sondern auch eine Art Macht in der Kirche darstellte. Endlich gestaltete sich die allmählich in allen Strömungen, wenngleich in sehr verschiedenem Grad, kritischen Methoden Raum gebende Theologie zu einem Faktor von hoher Bedeutung; die innere Einheitlichkeit vieler Kirchen litt darunter schwer. Teils schieden sich die Lager nach der Annahme oder Ablehnung evangelistisch-methodistischer Einflüsse, teils nach der Zustimmung oder Nichtzustimmung zu den Ergebnissen theologischer geschichtlicher Forschung.

2. Die Kirchlichkeit. Unter dem Druck landesfürstlicher Verordnungen, aber auch aus einer den Kirchengliedern ganz selbstverständlichen Bindung an die Kirche heraus erwuchs im 16. und 17. Jhrh. eine feste kirchliche Sitte, die sich vor allem in regelmäßigem Kirchen- und Abendmahlsbesuch betätigte. Der Pietismus, der ihr gegenüber das Moment der Innerlichkeit betonte, trug bereits zum Nachlassen dieser Sitte bei; noch stärker tat das die Aufklärung. Wo alte kirchliche Bräuche in Abgang gekommen sind, hat die letztere in der Regel ihre Hand im Spiel. Anderseits hat sie auch zur Bildung oder Durchsetzung neuer Sitten geführt, solcher freilich, die nicht geschichtliche Daten des Christentums zur Grundlage haben, sondern sich an wichtige Momente des menschlichen Lebens anschließen (Totensonntag, Konfirmation). Das 19. Jhrh. sah Wellenbewegungen in der Entwicklung der Kirchlichkeit. Das dritte Viertel brachte einen Tiefstand, das letzte eine Aufwärtsentwicklung; aber der Stand früherer Zeiten wurde nicht entfernt wieder erreicht; und im 20. Jhrh. dauert die Abnahme, wenn auch mit Schwankungen (1914!) langsam an. Während für den Kirchenbesuch selten eine regelmäßige Zählung durchgeführt wird (Hessen zählt und weist 1918 eine Beteiligung von 19,7 % der Erwachsenen auf; der geringste Satz ist 6,3; andere Landeskirchen stehen bedeutend ungünstiger), wird der Abendmahlsbesuch durchweg festgestellt. 1918 hatte von allen Landeskirchen die höchste Kommunikantenzahl Schaumburg-Lippe (59,35 %), die niedrigste Hamburg (7,33 %); der Durchschnitt für ganz Preußen betrug 27,62 % (gerechnet vom Hundert der Bevölkerung). Den Vollzug mancher kirchlichen Handlungen (Taufe, Trauung) erzwang bis zur Einführung der Zivilstandsgesetzgebung (im Reich 1875) die staatliche Ordnung; nachher hat ein nicht sehr erheblicher Teil der Kirchenglieder auf diese Handlungen verzichtet; die niedrigste Zahl für 1918 hatte Hamburg, wo nur 70,62 % der rein evangelischen Paare die kirchliche Trauung begehrten; Schaumburg-Lippe, Mecklenburg-Strelitz u. a. dagegen zählen 100 %. Die Zahl der kirchlichen Beerdigungen hat, da sie allmählich auch für Kinder häufiger begehrt wurden, eher zugenommen; die Sitte der Konfirmation wird immer noch selten durchbrochen. Schon die angeführten Zahlen beleuchten die große Verschiedenheit innerhalb des deutschen Kirchengebiets. Die Großstädte, die Industriebezirke zeigen meist einen sehr niedrigen Stand der kirchlichen Sitte, während sie in ländlichen Bezirken, namentlich in abgelegenen Gegenden, feststeht. Doch finden sich auch zwischen solchen Gebieten, die sonst ähnliche Bedingungen aufweisen, vielfach bedeutende Unterschiede; sie werden hervorgerufen durch die Geschichte der Gemeinden, die konfessionelle Mischung, die Volksart, die Beschäftigung, auch durch örtliche Einflüsse. Im allgemeinen ist der Stand der kirchlichen Sitte in Deutschland so, daß sie in vielen Gegenden noch eine Macht ist, in anderen aber, besonders in den Großstädten, als schwer gefährdet gelten muß.

3. Die kirchlichen Ordnungen unterliegen landeskirchlicher Gesetzgebung. Es gibt keine allgemeingültigen Bestimmungen außer denen der Reichsverfassung von 1919 und einigen reichsgesetzlichen Bestimmungen von mittelbarer Bedeutung (z. B. Zivilstandsgesetzgebung). Jede Landeskirche

hat ihre besondere Verfassung, jede regelt Gottesdienste, kirchliche Handlungen, kirchliche Feste, kirchlichen Unterricht, Vorbildung der Pfarrer usw. nach ihrer Art. Das war von alters so und ist so geblieben. Immerhin gibt es wichtige allen gemeinsame Grundzüge: Kindertaufe nach der trinitarischen Form, Konfirmation meist beim Abschluß der Schulzeit, Trauung, Beerdigung; auch in der Einrichtung von Gottesdiensten und Abendmahlsfeiern geht die Übereinstimmung ziemlich weit. Andere kirchliche Ordnungen sind Sondereigentum einzelner Kirchen. Über die Ordnungen hinaus haben alle viel gemeinsames Gut (Luthers Bibelübersetzung und Katechismus; das evangelische Kirchenlied), aber die Verwendung ist verschieden. Jede Landeskirche hat ihr eigenes Gesangbuch, die meisten eine eigene Gestalt ihres Hauptgottesdienstes. Die Bestrebungen auf Herbeiführung größerer Gemeinsamkeit scheitern immer wieder an der Neigung zur Beibehaltung des überkommenen Sonderguts und an anderen Stimmungen (Bekenntnis). Der jetzt ins Leben tretende Kirchenbund mit Kirchentag wird an dieser Eigenart des deutschen Kirchenwesens vermutlich nicht viel ändern, obwohl der letztere sich ausdrücklich die „einheitliche Entwicklung der Landeskirchen zu selbständigen und freien Volkskirchen" zum Ziel gesetzt hat.

4. **Die Frömmigkeit** innerhalb der evangelischen Kirchen ist überwiegend vom Luthertum, zum kleineren Teil von reformierter Art bestimmt. Doch ist eine auch in den Denkformen ausgeprägte lutherische oder reformierte Frömmigkeit nur in verhältnismäßig engen, besonders nachdrücklich kirchlichen Schichten zu finden. In den Massen wohnt eine viel abgeblaßtere Frömmigkeit, die oft auch der Kirchenlehre gegenüber starke Zurückhaltung übt; in weiten Volksschichten trägt sie rationalistische Züge. Daraus ergibt sich ein Abstand zwischen der Lehre der Kirche in Gottesdienst und Unterricht einerseits, der Stimmung weiter Kreise des Kirchenvolkes andererseits. Sieht man aber nur auf die lebendigen und tätigen Kirchenglieder, so wird das Verhältnis anders; unter ihnen neigt ein sehr großer Teil zum Festhalten des Alten. Daß die Aufgabe der alten Lehr- und Kultusformen die ablehnend oder abwartend zur Kirche Stehenden in Massen zu einer kirchenfreundlichen oder gar kirchlich-tätigen Haltung bringen würde, ist deswegen unwahrscheinlich, weil jene Haltung großenteils auf geringer Entwicklung des religiösen Sinnes selbst beruht. Aus dieser Lage entspringen außerordentlich schwierige Fragen für die Gestaltung der Kirchen. Mag man im einzelnen im Zweifel über den richtigen Weg sein, keinesfalls würde eine vorbehaltlose Anpassung an radikale Modernisierungsbestrebungen unseren Kirchen neues Leben zuführen.

Literatur zu §§ 2—8

1. **Zur Frage der verfaßten Kirche.** Die Kirchenfragen bedürfen einer neuen, umfassenden Bearbeitung. Werke wie Julius Köstlin, Das Wesen der Kirche nach der Lehre und Geschichte des NT.s² (1872), oder Hermann Schmidt, Die Kirche (1884), genügen nicht mehr; noch weniger reichen die Darstellungen in den Lehrbüchern der Konfessionskunde und der

Ethik aus. Die Aufstellungen Richard Rothes (Anfänge der christlichen Kirche I, 1837; Ethik Bd V § 1168 ff.; Vorlesungen über KG, bes. Bd II; vgl. J. Happel, Richard Rothes Lehre von der Kirche, 1909; Schönewolf, Richard Rothes Lehre von der Kirche, nach ihren Wurzeln untersucht, ihrem Gehalt und ihren Folgerungen geprüft. Mitteilungen der Frankfurter Konf. hess. Geistlicher, 15. Jahrg. Nr. 1), und die sehr einseitigen Formulierungen Rudolf Sohms (Kirchenrecht Bd I, 1892; Wesen und Ursprung des Katholizismus, 1909) machen eine neue Behandlung der Frage notwendig. Ernst Troeltschs Soziallehren der christlichen Kirche (Ges. Schriften Bd I, 1912) bieten reiche Anregung, ohne eine systematische Gesamtdarstellung zu geben (vgl. desselben Aufsatz: Religion und Kirche, Preuß. Jahrb. 1895). Wertvoll, wenn auch reichlich weit ausholend: R. Heineke, Vom Ideale der sichtbaren Kirche. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1916 S. 71–180 (vgl. S. 261 ff.). Gar keine Klärung bringt Arthur Bonus: Die Kirche (1909). Recht beachtenswert ist manches in Paul Wernle, Einführung in das theologische Studium (3. Aufl. 1921, S. 507 ff.). Mehr den praktischen Bedürfnissen der Gegenwart dient Erich Schäder, Der moderne Mensch und die Kirche (1907).

Das Verhältnis der rein religiösen und der verfaßten Kirche ist besonders oft im Anschluß an Luther durchgesprochen worden. Meist ist aber dabei die Stellung Luthers zu bestimmten Verfassungsformen in den Vordergrund geschoben worden (§ 14); seltener wurde die grundsätzliche Stellung der verfaßten Kirche scharf ins Auge gefaßt. Ernstlich sind zu beachten M. Rade, Der Sprung in Luthers Kirchenbegriff (Ztschr. f. Theol. und Kirche 1914); Karl Holl, Die Entstehung von Luthers Kirchenbegriff (Festschr. f. Dietrich Schäfer, 1915), Wilh. Walther, Luthers Kirche (1917) und Ferd. Kattenbusch, Der evangelische Kirchengedanke (1918); Hermann Jordan, Luthers Staatsauffassung, 1917; Arnold F. Berger, Luther und die deutsche Kultur, 1919. Joh. Steinbecks Schrift: Luther, Die Kirche und wir (1917) ist mehr praktisch geartet.

Zu der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Recht ist R. Sohms Kirchenrecht (s. oben) besonders bedeutsam; dazu M. Reischle, Sohms Kirchenrecht und der Streit über das Verhältnis von Recht und Kirche, 1895; K. Köhler, Lehrbuch des deutsch-evangelischen Kirchenrechts, 1895, und Joh. Niedner, Recht und Kirche, 1914.

Vertreter des Gegensatzes gegen verfaßte Kirchen überhaupt ist z. B. Ernst Horneffer (Katholizismus in der protestantischen Kirche, 1909); Eduard Platzhoff-Lejeune, Religion gegen Theologie und Kirche (1905); zu Heinrich Chotzky vgl. K. Haas, Religion und Reich Gottes (Deutsch-Evangelisch 1910); Aug. Pauli, Im Kampf mit dem Amt (1911; anders Christl. Welt 1915, 257 ff.). Für die Kirche vorwiegend kleine volkstümliche Schriften: G. Hilbert: Was ist uns unsere Kirche? (1919); M. Schian, Was haben wir an unserer evangelischen Kirche? (1919); Jähkel, Können wir die Kirche entbehren? (1919); mit starkem Einschlag von Reformgedanken: Joh. Müller, Volkskirche und Christentum (9. Kriegsheft der Grünen Blätter 1917); Gottfr. Traub, Kirche und Religion (1918).

Für Jesus ist auf die Darstellungen der ntlichen Theologie (urchristliche Religionsgeschichte) zu verweisen, für Paulus besonders auf W. Wrede, Paulus (2. Aufl. 1907) und H. Weinel, Paulus als christlicher Organisator, 1899; Paulus² (1915); für das Urchristentum überhaupt auf die Darstellungen des apostolischen Zeitalters, z. B. K. Weizsäcker (1902³), und des nachapostolischen Zeitalters, so Rud. Knopf (1905), sowie auf E. von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden (1902).

Sehr wichtig ist die außerordentlich stoffreiche Untersuchung von Ad. Harnack: Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, 1910 (vgl. R E³, Bd XX, S. 508–546).

2. Zur Übersicht über das evangelische Kirchenwesen. Für die Kirchen im Ausland ist nützlich E. Kalb, Kirchen und Sekten der Gegenwart, (2. Aufl. 1907); mit Vorbehalt ist P. Scheurlen, Die Sekten der Gegenwart (1912) zu empfehlen. Dazu kommt die in den Studien zur Pr Th, herausgegeben von K. Eger, enthaltene Kirchenkunde des evangelischen Auslandes (Schweiz von C. Stuckert, Norwegen von M. Gjessing, Schottland von O. Dibelius, Schweden von E. Rodhe); ferner die R E³, Bd XXIII, S. 757 aufgeführten Schriften und von dort noch nicht genannten: Wilh. Müller, Das religiöse Leben in Amerika, 1911; Otto Kraushaar, Verfassungsformen der Lutherischen Kirche Amerikas, 1911; Die Eiche, 1919, Heft 4 (Norwegen). – Für die deutschen Kirchen: Evangelische Kirchenkunde, herausgegeben von M. Schian, 7 Bde seit 1902 (1. Sachsen, 2. Schlesien, 3. Baden, 4. Bayern, 5. Thüringen, 6. Niedersachsen, 7. Württemberg); P. Pieper, Kirchliche Statistik Deutschlands 1899; Joh. Schneider, Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands (seit 1874). Über die Einigungsbestrebungen in den deutschen evangelischen Landeskirchen unterrichten Fried. M. Schiele, Die kirchliche Einigung des evangelischen Deutschlands im 19. Jhrh., 1908 und Ernst Schubert, Die deutsch-evangelischen Einheitsbestrebungen, 1919 (hier ausführliches Literaturverzeichnis). – Für die Kirchenkunde, ihre Bedeutung und ihre Methode ist besonders der Artikel „Kirchenkunde" R E³, Bd XXIII, S. 756 ff. (von M. Schian) zu vergleichen. Dort findet sich ein ausführliches Verzeichnis der einschlägigen Veröffentlichungen auch der vielen kirchenkundlichen Einzeldarstellungen. Seit Erscheinen dieses Artikels sind ähnliche Aufsätze kaum zu verzeichnen; wohl aber ist das Leben und die Arbeit der evangelischen Kirchen während des Krieges unter dem besonderen Gesichtspunkt der durch den Krieg hervorgerufenen Lage in zahllosen Aufsätzen besprochen worden. Zusammenfassende Darstellung: M. Schian, Die evangelischen Kirchengemeinden in der Kriegszeit 1918. Eine umfassende Darstellung des Lebens der evangelischen Kirchen im Weltkrieg ist in Vorbereitung. – Besonders wertvoll: H. Gebhardt, Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre, 4. Aufl. 1907; P. Gerade, Meine Erlebnisse und Beobachtungen als Dorfpastor, 1895; A. l'Houet, Zur Psychologie des Bauerntums, 1905; C. Kühn, Skizzen aus dem sittlichen und kirchlichen Leben einer Vorstadt, 1902, N. F. 1904; M. Rade, Die religiös-sittliche Gedankenwelt unserer Industriearbeiter, 1898.

Der Artikel Kirchenkunde RE^3 XXIII verzeichnet auch die gesamte Literatur zur *religiösen Volkskunde*. Dazu kommen die volkskundlichen Schilderungen aus der Kriegszeit. Man findet sie verzeichnet bei M. Schian, Die evangelischen Kirchengemeinden in der Kriegszeit; besonders: Albert Hellwig, Weltkrieg und Aberglaube, 1916. Sehr beachtenswert ist die Zeitschrift: Die Dorfkirche, herausgegeben von G. von Lüpke (seit 1907).

Zweiter Hauptteil

Die Organe des kirchlichen Handelns

Erstes Kapitel: Allgemeine Erwägungen

§ 9. Zweck und Maßstab kirchlicher Organisation

Wir haben oben (§ 4, 2) festgestellt, daß die Aufgabe der verfaßten Kirche ist, das Reich Gottes bauen zu helfen. Dieser Aufgabe muß die kirchliche Organisation in allen ihren Teilen angepaßt sein. Was ihr nicht dient, hat kein Recht; was sie hemmt, ist vom Übel. So müssen denn auch die Organe, durch die sich das kirchliche Handeln vollzieht, nach diesem Maßstab beurteilt werden. Sowohl Bildung als Gestaltung solcher Organe hängt immer von der Zweckmäßigkeit ab. Diese aber wird sich nach der durch die Zeitverhältnisse geschaffenen Lage zu richten haben. Die Organisation einer christlichen Kirche muß daher immer bereit sein, sich nach den Bedürfnissen der Zeit zu gestalten.

Diese Anschauung tritt in Gegensatz zu anderen Auffassungen, nach denen die kirchliche Verfassung ganz oder wenigstens in ihren Grundzügen durch bestimmte, letzten Endes auf Gott selbst zurückgehende Normen geregelt ist. Am schärfsten ist diese Auffassung in der katholischen Kirche durchgebildet. Sie führt die Grundlagen der Ordnung dieser Kirche auf Christus selbst zurück (§ 4, 3). Das Papsttum gilt ihr als von Christus selbst eingesetzt (Mt 16, 17 f.; vgl. Concil. Vatic. Sess. IV 1 und die Bulle Exsurge Domine Leos X: Romanus Pontifex . . . ab ipso in Christo in beato Petro institutus); das Amt der Bischöfe, als Nachfolger der Apostel die Kirche zu leiten, beruht auf seiner Anordnung (Mt 18, 18; Joh 20, 21 f.), nicht minder das Priestertum. Aber auch in den evangelischen Kirchen klingen ähnliche Anschauungen immer wieder durch. Am deutlichsten auf reformiertem Gebiet. Calvin (Projet d'ordonnances ecclésiastiques) fordert, que le gouvernement spirituel tel que notre Seigneur la démontre et institue par sa parole fût reduit en bonne forme pour avoir lieu et être observé entre nous. In der Hauptsache erstreckt sich diese Begründung reformierter Verfassungsformen auf den Willen Christi freilich nur auf die Ämter. Die lutherischen Kirchen waren durch ihre Sorglosigkeit gegenüber den Formen der Kirchenverfassung davor bewahrt, diese selbst auf göttliche Bestimmung zurückzuführen; auch war ihnen Luthers Haltung, der von solcher Begründung

der Verfassung weit entfernt war, in dieser Richtung immer eine Mahnung. Aber auch in ihnen hat es nicht an der Neigung gefehlt, wenigstens gewisse Grundpfeiler der Ordnung der Kirche, ganz besonders das geistliche Amt, als biblisch begründet, also als ein für alle Male geboten, nachzuweisen (s. § 11, 2). Kirchliche Ordnungen, obschon menschlichen Ursprungs, umkleiden sich gern mit dem Heiligenschein göttlicher Einsetzung und biblischer Autorität. Richtig ist dieses Verfahren aber nicht. Wohl dienen die kirchlichen Ordnungen göttlichen Zwecken; wohl brauchen sie Gottes Evangelium als Mittel ihrer Arbeit; aber die Formen, in denen sie arbeiten, sind menschlichen Ursprungs, sind darum auch wandelbar. In ihrer Ausgestaltung sind die Kirchen frei.

Der aufgestellte Maßstab befreit nun aber nicht bloß von falschen Bindungen; er stellt auch bestimmte Forderungen. Alle kirchlichen Ordnungen müssen darauf geprüft werden, ob sie ihren Zweck erfüllen, und ob sie ihn in der den Umständen nach besten Weise erfüllen. Ihren Zweck können sie nur dann erfüllen, wenn ihre Arbeit im Geist evangelischen Christentums geschieht; in der besten Weise werden sie es tun, wenn sie auf Denken und Empfinden des Geschlechts, mit dem sie es zu tun haben, eingestellt sind, wenn sie den Bedingungen, unter denen die Kirchen leben, angepaßt sind, wenn sie die zu Gebote stehenden Kräfte richtig einschätzen, wenn sie folgerichtig durchgeführt und von anderen Ordnungen klar abgegrenzt sind. Jede Generation hat die Pflicht, die überkommenen Verfassungsformen nach diesem Maßstab zu prüfen und gegebenenfalls neu zu gestalten.

§ 10. Die kirchlichen Ämter: Die geschichtliche Entwicklung

1. Die Anfänge. Ämter im eigentlichen Sinn gab es in der ältesten Christenheit nicht. Jesus hat Jünger (μαθηταί) berufen und sie zur Ergänzung seiner eigenen Wirksamkeit unter das Volk Israel ausgesandt (die Zwölf: Mt 10, 1 ff.; Mk 3, 13 ff.; 6, 7 ff.; Lk 9, 1 ff.; 22, 35; die Siebzig: Lk 10, 1 ff. 17 ff.); aber er hat nicht daran gedacht, sie zu Trägern eines festen, gar eines dauernden Amts in der Gemeinde zu machen; das ergibt sich schon aus dem früher (§ 3) über die Stellung Jesu Gesagten. Auch die von der Ausübung der Binde- und Lösegewalt („Schlüsselgewalt"), die als Gewalt, Sünden zu behalten und zu vergeben, zu verstehen sein wird, handelnden Stellen (Mt 16, 19 Petrus; Mt 18, 18; Joh 20, 23 alle Jünger) bilden — selbst wenn ihre angefochtene und anfechtbare Echtheit vorausgesetzt wird — keinen Gegenbeweis; sie wissen nur von einer bestimmten Personen übertragenen Vollmacht, nicht aber von einem auf die Dauer berechneten Amt. Das gleiche gilt von dem Taufbefehl Mt 28, 18—20.

Sobald sich aber nach Jesu Tod Gemeinden bildeten, erwuchs in ihnen das Bedürfnis nach Leitern und dienstwilligen Helfern. In Jerusalem übernahmen zunächst einige der Jünger Jesu, erst nach Jesu Tod als ἀπόστολοι bezeichnet, die dringenden Aufgaben. Unter ihnen ragen bald Petrus und Johannes hervor. Daß die Apostel nicht als die allein dazu

Berechtigten oder Fähigen galten, beweist die Tatsache, daß neben ihnen die Brüder des Herrn, ja einer von ihnen, Jakobus, in einem sie überragenden Maß, in die Leitung der Gemeinde eintraten; Jakobus wurde eine Art Vorsteher der jerusalemischen Urgemeinde, und sein Einfluß erstreckte sich auf alle judenchristlichen Gemeinden. Gleichfalls neben den Zwölfen steht Paulus, der seine Berufung ausdrücklich auf den Herrn zurückführt (Gal 1, 15 f.; I Kor 9, 1) und sich die Gleichstellung mit den Uraposteln erringt. Wie aus diesen Tatsachen, so geht auch aus der anderen, daß die Bezeichnung Apostel oft auf einen noch weiteren Kreis ausgedehnt wurde (Apgsch 14, 14; I Kor 15, 7; I Thess 2, 7), hervor, daß von einem festbestimmten Apostelamt keine Rede war.

Neben den Aposteln finden wir bald auch andere mit bestimmten Diensten in der Gemeinde Betraute. In Jerusalem werden sieben Männer zur Hilfe beim Dienst an den Bedürftigen erwählt (Apgsch 6); daß sie Diakonen geheißen hätten, ist nicht erzählt; später gibt es hier auch Presbyter = Älteste (Apgsch 15, 4. 6. 22 ff. u. ö.), die wohl an der Leitung beteiligt wurden. Ebensolche begegnen auch in den Berichten der Apostelgeschichte über Gemeinden paulinischer Gründung (14, 23; 20, 17) und im Jakobusbrief (5, 14); auch I Petr 5, 1 scheint an sie gerichtet. In den Paulusbriefen (über die Pastoralbriefe s. Nr. 2) sind nur einmal (Phil 1, 1) ἐπίσκοποι und διάκονοι genannt; mit dem Dienst von Vorstehern und dienenden Helfern scheinen sie aber vielfach zu rechnen (Röm 12, 8 ff. προιστάμενος; 12, 7 διακονία; I Thess 5, 12 προιστάμενοι und κοπιῶντες, vgl. Eph 4, 11 ποιμένες; vielleicht Röm 16, 1 Phoebe). Die Formen und Namen werden verschieden gewesen sein, auch innerhalb des paulinischen Missionsgebiets; von fest ausgebildeten Ämtern kann nirgends gesprochen werden. Überall aber führte das praktische Bedürfnis dazu, daß besonders Befähigte (χαρίσματα Röm 12, 6 ff.; I Kor 12, 4 ff.), ob mit besonderem Auftrag, ob mit schweigender Zustimmung der Gemeinde, die Arbeit der Leitung und der Fürsorge übernahmen. Dabei mögen Vorbilder aus dem Judentum und dem Griechentum witgewirkt haben. In Palästina hießen die Ortsbehörden die „Alten“, bei hellenistischen Juden die πρεσβύτεροι; die Namen ἐπίσκοποι und διάκονοι kommen weder aus der hebräischen noch aus der griechischen Synagoge, vielleicht aber aus dem Gebrauch des ersteren Wortes für allerhand städtische Aufsichtsämter und für Ämter in Kultvereinen im griechischen Volk, des zweiten für bestimmte Funktionen in denselben Verhältnissen (Lietzmann). Ihre Entstehung danken die christlichen Ämter in keinem Fall dem Nachahmungstrieb, vielmehr dem praktischen Bedürfnis. Und über jeden Zweifel erhaben ist, daß es auch für diese „Ämter“ lange keinerlei feste Formen gab.

Die paulinischen Gemeinden zeigen weiter eine Reihe anderer „Ämter“, die noch stärker charismatische Art, noch weniger den Charakter der „Organisation tragen: προφῆται (üben die religiöse Verkündigung auf Grund prophetisch-enthusiastischer Eingebung), εὐαγγέλισταί (wahrscheinlich Wanderprediger), διδάσκαλοι (üben lehrhafte Darbietung des Evangeliums); vgl. I Kor 12 – 14, bes. 12, 28 ff.; Röm 12, 6 ff.; Eph 4, 11. Sie entspringen

aus der ursprünglichen Begeisterung der ersten Zeit, die zum Zeugnis von dem neuen Glauben und Hoffen drängt; Zeugnisdienst ist ihr Inhalt.

2. Die Entwicklung zu festen Formen. Die Pastoralbriefe zeigen bereits ausgebildete Formen: Einsetzung von Presbytern κατὰ πόλιν (Tit 1, 5), besondere Ehrenstellung der Presbyter (I Tim 5, 17f.), Gestaltung eines Kollegiums von Presbytern (πρεσβυτέριον I Tim 4, 14). Daneben sind die an den ἐπίσκοπος und die Diakonen zu stellenden Anforderungen aufgezählt (I Tim 3, 1 – 13; Tit 1, 7ff.); doch ist sehr wohl möglich, daß diese Stellen in späterer Zeit eingeschoben sind. I Clem 44ff. lassen das Vorhandensein einer Mischform erkennen: Presbyter, die die ἐπισκοπή verwalten. Die Didache nennt Episkopen und Diakonen, doch so, daß diese auch den Dienst der Propheten und Lehrer mit zu versehen beginnen (Kap 15). Die genauere Entwicklung, die landschaftlich verschieden rasch und auch verschiedenartig verlaufen sein wird, ist nicht deutlich feststellbar; es scheint, daß die den Gottesdienst leitenden Presbyter den Namen Episkopos erhalten haben. Soweit wir sehen können, wird zuerst bei Ignatius von Antiochien der Gedanke der Leitung der Gemeinde durch einen Bischof (monarchischer Episkopat), neben dem das Presbyterium steht, nachdrücklich vertreten (ad Trall. 2, 2; 7, 2); Ende des 2. Jhrh.s hat er sich durchgesetzt. Im Bischof ist das Amt der Leitung der Gemeinde mit dem der Leitung des Gottesdienstes vereinigt. Die Presbyter haben, in Unterstellung unter den Bischof, gottesdienstliche Funktionen. Das Amt der Diakonen, die als rechte Hand des Bischofs vor allem in Armenpflege und sonstiger Liebesarbeit tätig sind, ist allgemein geworden. Als weibliches Seitenstück zu ihnen finden sich, aber nicht in gleicher Allgemeinheit, „Witwen" und Diakonissen. Außerdem begegnen die auf charismatischen Grundlagen ruhenden Ämter des Exorzisten, der die Dämonenbeschwörung, insbesondere bei der Aufnahme von Heiden in die Kirche, übt, und des mit der Lesung der heiligen Schriften betrauten Anagnosten (Lektors). Zur persönlichen Dienstleistung beim Bischof sind Akoluthen bestimmt, zur Wahrung der Ordnung beim Gottesdienst Türhüter (θυρωροί, Ostiarier). Auch damit ist die Reihe der Ämter noch nicht erschöpft (Sänger usw).

3. Die Ämter der katholischen Kirche. Einige dieser Ämter, wie Witwen und Diakonissen, verschwinden in den folgenden Jahrhunderten; andere (Exorzist, Lektor, Akoluth) erhalten sich nur der Form nach. In der morgenländischen Kirche bildet sich eine Ordnung heraus, die vom Diakon zum Priester und gegebenenfalls zum Bischof führt. In der römischen Kirche werden zur Vermehrung der Diakonen, für die nach Apgsch 6 die Siebenzahl festgehalten wird, Subdiakonen geschaffen, und allmählich wird eine hierarchische Ordnung eingeführt, die die Grade des Clerus maior (Bischof, Presbyter, Diakon, Subdiakon) von denen des Clerus minor (Akoluth, Exorzist, Lektor, Ostiarier) scheidet und der Form nach jeden, der zum höheren kirchlichen Amt gelangen will, alle diese Grade passieren läßt; die Grade des Clerus minor haben aber nicht mehr die Bedeutung wirklicher Ämter. Der Bischof gewinnt allmählich eine die Stellung des Leiters der Gemeinde weit überragende Bedeutung; er regiert

eine ganze Diözese mit zahlreichen Gemeinden. Die Bischöfe in ihrer Gesamtheit beanspruchen lange für sich das Recht der obersten kirchlichen Leitung (Episkopalismus); aber der Bischof von Rom, anfangs nur als primus inter pares anerkannt, gelangt in jahrhundertelanger Entwicklung endgültig durch die Beschlüsse des Vatikanischen Konzils (1870) als Stellvertreter Christi auf Erden zu der Stellung des Regierers der gesamten Kirche, von dem auch die Bischöfe abhängen (Papalismus, Kurialismus). Die übrigen, die römische Hierarchie vervollständigenden Ämter (Kardinäle, Patriarchen, Erzbischöfe zwischen Papst und Bischöfen; Dechanten, Erzpriester zwischen Bischof und Priester) sind grundsätzlich nicht von gleicher Wichtigkeit; auch sind sie z. T. landschaftlich nicht gleichmäßig ausgebildet.

4. **Die lutherischen Kirchen** haben nicht ohne Anlehnung an die katholische Kirche, doch immerhin in beachtenswerter Selbständigkeit ihre kirchlichen Ämter entwickelt. Während die siebenbürgische und die skandinavischen Kirchen das Bischofsamt beibehielten, fiel es in den deutschen Kirchen bald fort; die Oberleitung kam in die Hände der vom Landesherrn bestellten Konsistorien, in denen Juristen neben Theologen saßen. Die Ämter der Diakonen und die niederen Ämter erfuhren keine Fortsetzung; die notwendigen äußeren Dienste im Gotteshaus und bei kirchlichen Handlungen wurden Küstern übertragen, für die kein Versuch der biblischen Begründung des Amts gemacht wurde. Alles Gewicht fiel auf das geistliche Amt, das — nur in durchaus anderer Art — an die Stelle des katholischen Pfarramts trat. Zwischen Konsistorien und Pfarrer traten in vielen Landeskirchen Superintendenten. Erst in jüngster Zeit erwuchs, besonders in den großen städtischen Gemeinden, das Bedürfnis nach weiteren Ämtern (Kirchenrendanten usw., Gemeindehelfer, vgl. § 19). Über die „Erneuerung" des kirchlichen Diakonats ist im Anschluß an die Gründung von Diakonissenhäusern (zuerst Kaiserswerth 1836) und Diakonenanstalten (mit diesem Namen zuerst Duisburg 1845) um die Mitte des 19. Jhrh.s viel verhandelt worden. Diakonen und in noch viel größerem Umfang namentlich Diakonissen sind den evangelischen Kirchen von größtem Segen geworden; aber ein eigentlich kirchliches Amt ist weder aus diesen noch aus jenen geworden; sie bleiben, ob auch in zahllosen Fällen von den Gemeinden berufen, dennoch Glieder freier, nicht amtlicher Organisationen.

5. **Die reformierten Kirchen** weisen in der Bildung kirchlicher Ämter ein buntes Bild auf: von der bischöflichen Verfassung der Kirche von England bis zur Ablehnung jedes eigentlichen Amts bei Quäkern und Darbysten. Im allgemeinen fällt bei ihnen wenig Gewicht auf die den Pfarrern übergeordneten Ämter; hier tritt die synodale Selbstverwaltung ein. Um so stärker werden die Gemeindeämter betont. Dabei stehen, obschon im Wesen verschieden (bezahltes Amt, Ehrenamt) nebeneinander die Ämter des Pastors, Ältesten und Diakonen. Das Amt des Pastors ist auch in der reformierten Kirche unbedingt das Hauptamt; aber stärker als in der lutherischen Kirche stellen sich die Ältesten als Organe der Gemeinde, sogar auch zur Aufsicht über den Pfarrer, neben diesen.

§ 11. Die kirchlichen Ämter: Grundsätzliche Fragen

1. Die Notwendigkeit kirchlicher Ämter. Zunächst prüfen wir die Frage, ob die Kirche überhaupt besondere Ämter braucht. Der geschichtliche Überblick hat gezeigt, daß die christlichen Kirchen, auch die evangelischen Kirchen bis auf ganz wenige Ausnahmen Ämter gebildet haben. Eine Ausnahme bildeten die Quäker, die kein Amt der Wortverkündigung haben, weil sie diese lediglich von der unmittelbaren Eingebung des heiligen Geistes abhängig machen wollen. Auch die Darbysten, die sog. „Versammlung", haben kein Amt; sie verwerfen von ihren besonderen eschatologischen Voraussetzungen aus jede Organisation, also auch die amtliche. Maßgebend können beide Gemeinschaften nicht sein. Die Organisationsfeindschaft der Darbysten müssen wir ablehnen (§ 4), also folgerichtig auch ihre darauf beruhende Abneigung gegen ein Amt. Sie gibt die religiöse Gemeinschaft, während sie scheinbar alles Gott selbst vorbehält, in Wirklichkeit der Willkür einiger ihrer Glieder preis. Was in kleinen Verhältnissen zeitweis ertragen werden kann, wird in größeren unmöglich. Unordnung jeder Art wäre die Folge. Für die Gottesdienste braucht die Gemeinde festbestimmte Leiter und Sprecher; und diese bedürfen besonderer Eignung, wenn anders die Gottesdienste auf der Höhe bleiben sollen. Für die äußeren Gemeindeangelegenheiten haben auch die amtsfeindlichen Kirchengemeinschaften Ämter. Die Gegnerschaft richtet sich überhaupt fast ausschließlich gegen das Pfarramt. Sofern sie diese Spitze hat, schließen sich ihr auch radikalere Kreise der Gemeinschaftsbewegung an. Aber diese selbst liefert den Beweis, daß es ohne ein Amt nicht geht; überall sind festangestellte, oft auch besonders vorgebildete Evangelisten, die häufig auch als Prediger bezeichnet werden, an die Spitze der Gemeinschaften gestellt und mit der regelmäßigen Wortverkündigung beauftragt. Es soll nicht geleugnet werden, daß mit der Übertragung der Wortverkündigung an bestimmte Personen, die dafür Besoldung erhalten, Gefahren verbunden sind; die größte ist die, daß mehr die übernommene Amtspflicht zum Reden treibt als des Herzens innerster Drang. Aber auch wo keine Amtspflicht die im Gottesdienst Redenden treibt, sind falsche Beweggründe keineswegs ausgeschlossen (Ehrsucht, Eitelkeit); das Menschlich-Unvollkommene ist einmal nicht auszurotten. Die Schaffung eines Amts aber bürgt allein dafür, daß die Gemeinde wirklich — und zwar, soweit menschliche Ordnungen das sicherstellen können, sachentsprechend — gottesdienstlich versorgt wird. Die deutschen lutherischen Kirchen haben das amtliche Moment zu stark betont; sie haben dem Amtsträger das Monopol nicht nur der Wort- und Sakramentsverwaltung, sondern der kirchlichen Tätigkeit überhaupt gewahrt und damit lange Zeit andere Kräfte in verhängnisvoller Weise brachgelegt. Die Notwendigkeit kirchlicher Ämter bejahen, bedeutet nicht alle Nichtamtsinhaber von der Arbeit in Kirche und Gemeinde ausschließen. Aber Luther hat doch recht gehabt, wenn er, der aus dem allgemeinen Priestertum die Befähigung aller Christen zu Predigt usw. ab-

leitete, nachdrücklich daran festhielt, daß nur der von der Gemeinde dazu Berufene tatsächlich die Funktionen der Predigt und Sakramentsverwaltung ausüben dürfe. Es klingt zwar sehr eng, bringt auch den evangelischen Standpunkt zu wenig zur Geltung, wenn Conf. Aug. XIV sagt: quod nemo debeat in ecclesia publice docere nisi rite vocatus. Aber es steckt darin eine durchaus richtige Erkenntnis.

2. **Freiheit oder Gebundenheit in der Gestaltung der Ämter.** Die geschichtliche Entwicklung liefert den Beweis dafür, daß die christlichen Kirchen ihre Ämter aus bestimmten sachlichen Bedürfnissen, die mit ihrer Eigenart zusammenhängen, heraus gebildet haben. Mitgesprochen haben biblische Anlehnungen; auch die Neigung zur Übernahme bestimmter Formen aus anderen Religionen (Priestertum) und zur Beibehaltung überkommener Gestaltungen (evangelische Kirchen) sprachen mit. Aber entscheidend waren nicht Theorien oder göttliche Gesetze, sondern das eigene praktische Bedürfnis. Die Kirchen selbst urteilen manchmal anders; aber das ist kein Gegenbeweis. Ebensowenig geschichtlichen Boden besitzt die von manchen Lutheranern vertretene, sogar Conf. Aug. V mitklingende Anschauung von der göttlichen (durch Christus erfolgten) Stiftung des „geistlichen Amts". Die bereits erwähnte (§ 9) Theorie der römisch-katholischen Kirche, nach der ihre Ämter auf unmittelbare Einsetzung Christi selbst zurückgehen, ist, an den geschichtlichen Tatsachen gemessen, nichts als eine grandiose, aber völlig haltlose Fiktion. Verfehlt ist es auch, wenn die reformierten Kirchen ihre Ämter als biblisch geboten hinstellen; die ntlichen Gemeinden zeigen ja weder ein einheitlich klares Bild eines bestimmten Ämterbestandes noch überhaupt „Ämter" in unserem Sinn (§ 10, 1). Auch hat man wohl hier und da einzelne Ämter mit Rücksicht auf das NT besonders betont oder gar geschaffen; niemals aber ist man beim Unternehmen biblischer Begründung des amtlichen Organismus über schwache Versuche hinausgekommen. Schließlich haben auch die reformierten Kirchen alle irgendwie Ämter gebildet, für die biblische Muster fehlten. Die lutherischen Kirchen haben den Versuch biblischer Begründung ihrer Ämter nicht im gleichen Maß unternommen wie die reformierten. Aber auch sie sind nicht völlig frei von dem Vorurteil, als müsse ein rechtes kirchliches Amt im äußeren Sinne „biblisch" sein. Namentlich begegnen im 19. Jhrh. Versuche in dieser Richtung (Diakonen, Diakonissen, auch Älteste); das Predigtamt wird, ohne daß die gewaltigen Unterschiede beachtet werden, gern dem ntlichen Bischofsamt gleichgesetzt. Auch diese Anschauungen sind als irrig abzuweisen.

Die christlichen Kirchen sind in der Gestaltung ihrer Ämter völlig frei. Lediglich die in ihren Aufgaben gegebenen sachlichen Notwendigkeiten dürfen bestimmend sein. Nicht darum handelt es sich für sie, daß dieses oder jenes „Amt", von dem irgendwo im NT die Rede ist, gebildet würde; die Nachbildung könnte doch niemals genau die ntliche Form treffen. Sondern das ist für sie die Frage, welche Ämter vorhanden sein und wie sie gestaltet sein müssen, wenn Kirche und Gemeinde ihrer Aufgabe, das Reich Gottes zu bauen, so gut wie möglich nachkommen wollen.

3. Theologen und Nichttheologen in kirchlichen Ämtern. Unter den Ämtern der evangelischen Kirchen war, nachdem sich eine theologische Wissenschaft herausgebildet hatte, immer und fast überall eines das wichtigste, für welches theologische Vorbildung gefordert war. Daneben gab es, besonders in den leitenden Stellen, kirchliche Ämter mit juristischer Vorbildung und Ehrenämter ohne das Erfordernis besonderer Vorbildung. In reformierten Gemeinden lag die Armenpflege vielfach in den Händen nicht theologisch gebildeter Gemeindebeamten. Neuerdings wird die Forderung nach Anstellung von Nichttheologen auch auf lutherischem Gebiet mit verstärktem Nachdruck erhoben. Die geschichtliche Entwicklung hat für ein Nebeneinander von theologisch gebildeten und nicht theologisch gebildeten kirchlichen Amtsträgern entschieden. Grundsätzlich ist die Frage nicht so zu stellen, ob auch Ämter ohne das Erfordernis theologischer Vorbildung zulässig seien; das steht vielmehr außer jedem Zweifel. Für Armenpflege, Krankenpflege, kirchliches Rechnungswesen usw. bedarf es keiner theologischen Vorbildung. Sondern es ist zu fragen, ob ein Amt mit theologischer Vorbildung notwendig und richtig sei. Der Nutzen der Theologie für das kirchliche Amt ist gerade in jüngster Zeit lebhaft bestritten worden; die theologische Wissenschaft entfremde dem Leben und der Gemeinde, und für die Praxis bilde sie keine Hilfe. Aber diese Ansicht ist nur bei sehr oberflächlicher Betrachtungsweise aufrecht zu halten. Wer die Aufgaben eines Führers der Gemeinde tiefer ansieht, spürt die Notwendigkeit wissenschaftlicher Bildung. Wohl kann der Nichttheologe so gut wie der Theologe aus frommem Herzen von seinem Glauben zeugen. Aber die christliche Religion ist eine geschichtliche Religion, begründet auf die Offenbarung Gottes in Christus. Diese geschichtliche Grundlage ist nur aus der Bibel zu ermitteln; die Bibel aber ist nur dem, der ihre Grundsprachen kennt und der sich um die geschichtlichen Bedingungen ihrer Entstehung müht, voll verständlich. Soll also die Gemeinde im Zusammenhang mit der geschichtlichen Grundlage des Christentums erhalten werden, so bedarf es der theologischen Bildung ihrer Führer. Dazu kommt ein Zweites. Die geschichtliche Religion hat im Lauf ihrer Geschichte zu verschiedenen Kirchenbildungen geführt. Gemeinden, die zu einer evangelischen Kirche gehören, haben ein Recht darauf, im Sinne ihrer Kirche geleitet zu werden. Dazu aber gehört theologische Bildung geschichtlicher Art, namentlich Studium und Verständnis der Reformation. Drittens: unsere Gemeinden müssen sich und ihr Christentum im Kampf mit entgegenstehenden Weltanschauungen behaupten. Dazu ist gewiß nicht nötig, daß jedes Gemeindeglied eine wissenschaftliche Einsicht in die Wahrheitsfragen der Gegenwart besitze; wohl aber müssen die, welche die Gemeinde geistig zu leiten berufen sind, solche Einsicht erwerben; sie brauchen sie für die Wortverkündigung, zu Unterricht und Seelsorge. Schließlich: die praktischen Aufgaben der Gemeindeleitung machen ein wissenschaftliches Eindringen in das geschichtliche Werden und in die Arbeitsbedingungen der kirchlichen Praxis notwendig; ohne solches würde die kirchliche Arbeit vielfach zum Handwerk. Somit steht es fest, daß die evangelischen Kirchen Theologen für ihre Ämter brauchen.

4. Männer und Frauen in kirchlichen Ämtern. Von Anfang an standen in den christlichen Gemeinden auch Frauen im Gemeindedienst (§ 10, 2). Die religiöse Gleichstellung der Geschlechter (Gal 3, 28) wird, obschon sie nicht notwendig zu solchen Folgerungen führt, die Verwendung von Frauen in Gemeindeämtern befördert haben; manche praktische Anforderung des Gemeindedienstes ließ sich auf diesem Wege am besten befriedigen. Später hörte die amtliche Betätigung von Frauen — abgesehen von den Frauenorden der katholischen Kirche — auf. Manche reformierte Kirchen führten das Diakonissenamt wieder ein; in lutherischen Kirchen fand es erst im 19. Jhrh. (§ 10, 4) Eingang. Es ist kein Streit darüber, daß Frauen im Gemeindedienst sehr segensreich arbeiten können (Krankenpflege, Armenpflege, Kinderpflege, besonders Dienst an weiblichen Gemeindegliedern). Die Ausdehnung dieser Frauenämter ist daher durchaus zu befürworten. Die Frage, ob auch das Pfarramt Frauen zugänglich gemacht werden soll, kommt später (§ 21, 2) zur Sprache. Abgesehen davon ist sicherlich auch für theologisch gebildete Frauen sehr wohl die Möglichkeit der Verwendung im kirchlichen Gemeindedienst vorhanden.

5. Besoldete Ämter. Gegen die Inhaber kirchlicher Ämter, namentlich gegen die mit der Wortverkündigung betrauten, wird immer wieder der Vorwurf laut, sie verhandelten das Evangelium für Geld. Nach Mt 10, 8 müßten sie, was sie umsonst empfangen, auch umsonst geben. Aber dies Jesuswort gilt nicht für Verhältnisse unserer Zeit, überhaupt nicht für Ämter, deren Inhaber mit ihrer vollen Arbeitskraft beschäftigt sind. Auch wird es durch Mt 10, 10 (ἄξιος ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ) ergänzt; auch das Pauluswort I Kor 9, 6 ff. will beachtet werden. Zudem haben die Pfarrer ihre theologische Ausbildung, die sie doch auch in den Dienst der Gemeinde stellen, wahrlich nicht umsonst erhalten. Nur Schwarmgeisterei kann verkennen, daß denen, die ihre volle Zeit und Kraft für das kirchliche Amt aufwenden, ihr Lebensunterhalt verbürgt werden muß. Daß dies in angemessenen Formen geschieht, ist eine Forderung des einfachen Anstands. Wollte man, um die Verkündigung des Evangeliums vor jedem Mißverständnis, als geschehe sie um Geldes willen, zu schützen, die damit Beauftragten nicht besolden, so würden nur noch wenige Theologie studieren können; die Gemeinden wären dann auf die neben einem anderen Beruf geleisteten Dienste von Nichttheologen angewiesen. Daß dies ein höchst unerfreulicher Zustand sein würde, ergeben die Ausführungen zu Nr. 3.

Nur erwünscht kann es aber sein, daß neben den besoldeten Ämtern unbesoldete bestehen. Diese — also die Ämter des Kirchenvorstehers (Gemeindekirchenratsmitgliedes, Presbyters), des Mitglieds der Gemeindevertretung, der Synode und des Synodalvorstandes usw. — als „Ehrenämter" zu bezeichnen, ist ein für kirchliche Verhältnisse nicht voll zutreffender Ausdruck. Nicht weil ihre Übertragung eine Ehrung bedeutet, sondern weil das kirchliche Pflichtgefühl dazu nötigt, sollen Gemeindeglieder die Wahl in solche Ämter annehmen. Gelänge es, diese Ämter in der Einzelgemeinde noch weiter auszubauen, so würde das zweifellos ein großer Fortschritt sein. Es kann der Gemeinde nur nützlich sein, wenn zahlreiche Glieder sich ohne Entgelt zur Übernahme bestimmter Pflichten bereit erklären.

6. Das Verhältnis der Ämter zur Kirche. Der Katholizismus begründet die Kirche auf Papsttum und Bischofsamt. Unter der Einwirkung von Vorstellungen, die aus der katholischen Kirche stammen, ist auch in den evangelischen Kirchen die Vorstellung verbreitet, als beruhe die verfaßte Kirche auf den kirchlichen Ämtern oder auf dem Predigtamt. Danach wären die Ämter das Prius, die Kirche das Posterius. Diese Anschauung hat einen richtigen Kern. Der Glaube kommt aus der Predigt des Evangeliums, und diese Predigt wird vornehmlich vom Predigtamt geübt. Da nun die ganze Arbeit der verfaßten Kirche darauf ausgeht, Glauben zu wecken und zu pflegen (denn nur so wird das Reich Gottes gebaut), so scheint von hier aus allerdings das Predigtamt für die Kirchen konstitutiv zu sein. Aber dieser Schluß geht zu weit. Nicht das „Amt" in seiner bestimmten Form ist konstitutiv, sondern das Evangelium und die Predigt des Evangeliums, in welcher Form sie auch geschehe. Wohl ist es von äußerster Wichtigkeit, daß diese Predigt dadurch, daß sie mit fester Ordnung umgeben wird, gesichert werde; aber die konkrete Gestalt, die das Predigtamt in irgendeiner Kirche angenommen hat, ist dadurch nicht gedeckt; im Notfalle könnte auch anderweit für die Predigt des Evangeliums gesorgt werden. Jedenfalls ist die äußere Form der kirchlichen Ämter, auch des Predigtamts, eine Schöpfung der verfaßten Kirche, nicht umgekehrt. Die Kirchen bilden, um ihrer Aufgabe zu genügen, Ämter, die beim Bau des Reiches Gottes zu helfen haben. Die Kirchen selbst aber bleiben die eigentlich Verantwortlichen; in ihrer Hand liegt die Leitung der Ämter, ihre Ausgestaltung und Ordnung. Es gibt kein Amt, das souverän neben der Kirche stünde; jedes Amt, auch das Predigtamt, ist der Kirche eingeordnet und von ihr abhängig. Nur bleibt zu bedenken, was oben (§ 4) ausgeführt ist: jedes Amt muß im Geist evangelischen Christentums dem Bau des Reiches Gottes dienen; sonst verliert es in der Kirche seinen Sinn.

§ 12. Kirchliche Betätigung und „allgemeines Priestertum"

Um die eine der drei „Mauern", die die Romanisten um sich gezogen hatten, die Lehre von der über die weltliche Gewalt gesetzten geistlichen Gewalt, umzustürzen, griff Luther in der Schrift „An den christlichen Adel" 1520 die katholische Anschauung vom geistlichen Stand (§ 22, 3) an und stellte ihr die vom Priestertum aller Gläubigen (gewöhnlich spricht man vom „allgemeinen Christentum"; der Ausdruck steht so nicht bei Luther) gegenüber. „Alle Christen sind wahrhaft geistlichen Standes." „Demnach so werden wir allesamt durch die Taufe zu Priestern geweihet." Er begründet diese Lehre durch I Petr 2, 9, Offenb 1, 6 (vgl. 5,10, 20,6). Alle Christen haben danach priesterliche Qualität, sind also auch befähigt, priesterliche Funktionen (Messe halten, absolvieren, predigen usw.) zu üben. Ähnliche Ausführungen finden sich auch in De capt. Babylonica (WA 6,560 ff.); Von der Freiheit eines Christenmenschen (WA 7, 20 ff.); in De instituendis ministris ecclesiae (WA 12, 169 ff.; besonders ausführlich) und in an-

deren Schriften (z. B. WA 11, 408 ff.). Luther verbindet diese Gedanken mit dem eines bestimmten Predigtamts in der Weise, daß er die **Ausübung** der an sich allen getauften Christen zustehenden Rechte von einem besonderen Auftrag abhängig macht. „Denn weil wir alle gleicherweise Priester sind, muß sich niemand selbst hervortun und sich unterwinden, ohne unser Bewilligen und Erwählen das zu tun, des wir alle gleiche Gewalt haben" (WA 6, 408). Später ist dann, namentlich von Spener und ganz besonders von J. H. Wichern und anderen Vertretern der Inneren Mission des 19. Jhrh.s, diese Lehre vom allgemeinen Priestertum benutzt worden, um darauf das Recht der kirchlichen Betätigung von Nichtpfarrern, der sog. „Laien", innerhalb der evangelischen Christenheit zu begründen. Allerneuestens hat M. Rade auf sie die Forderung der Freigabe der kirchlichen Handlungen begründet, also von Taufe, Trauung, Begräbnis, Predigt, Seelsorge und Abendmahlsfeier.

Luthers Lehre vom allgemeinen Priestertum ist ohne Zweifel von grundlegender Wichtigkeit für die Lehre von den kirchlichen Ämtern. Sie macht die Bahn frei für die Übertragung kirchlicher Ämter an alle dazu geeigneten Gemeindeglieder; sie stellt die Anschauungen vom „geistlichen Amt" und „geistlichen Stand" zurecht (darüber § 22). Im übrigen müssen freilich irrige Folgerungen abgewiesen werden. Wollte man aus ihr das Recht jedes Christen zur Vornahme kirchlicher Handlungen ableiten, so würde man schon mit Luthers eigenen Sätzen über die Ausübung des Priestertums in Widerspruch geraten; man würde, rein praktisch geurteilt, an die Stelle kirchlicher und gemeindlicher Ordnung das Chaos setzen. Wir müssen dabei bleiben, daß zur Ausübung kirchlicher Handlungen ein Auftrag der Gemeinde gehört. Solcher Auftrag kann aber allerdings jedem rechten Christen erteilt werden. Auch steht nichts im Wege, daß jeder Christ, wo nicht die gemeindliche Ordnung Grenzen setzt, sein Christentum aktiv im mittelbaren Gemeindedienst betätige.

Das alles sind Folgerungen aus der mit dem allgemeinen Priestertum gegebenen Beseitigung eines bevorrechteten Priesterstandes. Weitere Folgerungen dürfen aus jener Lehre nicht gezogen werden. Dafür ist der Begriff eines allen Christen zustehenden Priestertums in sich selbst zu widerspruchsvoll; auch gehört es ja nur den **rechten** Christen, die das menschliche Auge nicht mit Sicherheit feststellen kann. Auch hat Luther die Notwendigkeit besonderer Vorbildung für kirchliche Ämter nicht in Rechnung gestellt.

Zweites Kapitel: Die Gesamtkirchen als Organe des kirchlichen Handelns

§ 13. Grundsätzliche Erwägungen

1. Allgemeines. Die Kirchen sind dazu da, daß Gottes Reich gebaut werde. Also gehört es zu ihrem Wesen, daß sie in dieser Richtung arbeiten. Es ist falsch, sie lediglich als Gemeinschaften religiösen Lebens zu bezeichnen, weil dabei das Wichtigste fortbleibt. Eine verfaßte Kirche ist eine Arbeitsorganisation. Sie darf also die Arbeit nicht bloß irgendwelchen Ämtern

übergeben; vielmehr muß sie selbst sich als Arbeitsorganisation fühlen und einrichten. Auch darf sie nicht den Gemeinden alle Arbeit zuweisen, so daß sie selbst lediglich Hilfsorganisation für diese würde. Vielmehr sind die Gesamtkirchen selbst verpflichtet, sich als Organ des kirchlichen Handelns zu fühlen und zu betätigen.

Die katholische Kirche hat das immer getan. Dank ihrer straffen Zentralisation ist sie in der Lage, das Gebiet der ihr erwachsenden Arbeit zu überschauen und dort, wo es nötig ist, erfolgreich einzugreifen. In ihrer auf Autorität einerseits, auf Gehorsam andererseits eingestellten Ordnung hat sie das Mittel, die persönlichen Kräfte nach Bedürfnis zu verteilen. Sie bietet das Bild einer glänzend durchgeführten Arbeitsorganisation. Viel schwerer können die evangelischen Kirchen zu wirklichen Arbeitskirchen werden, weil sie stärker mit dem individuellen Leben der Gemeinden wie der Personen rechnen müssen. Das Ideal ist, daß alle Kräfte sich, weil sie die sachliche Notwendigkeit erkennen, freiwillig dem Ganzen einordnen, während die Gesamtkirche um keinen Schritt weiter die Einzelnen einschränkt, als die sachliche Notwendigkeit es fordert. Wohl muß sie dem Umstand Rechnung tragen, daß die Einzelgemeinden die eigentlichen Brennpunkte des religiösen Lebens sind, und daß darum ein großer Teil der kirchlichen Arbeit gar nicht anders als im Rahmen der Einzelgemeinde getan werden kann. Wohl muß sie darauf Rücksicht nehmen, daß diese Arbeit, weil religiöse Arbeit, auch ein bedeutendes Maß von Freiheit erfordert. Auch darf eine evangelische Kirche nicht vergessen, daß der freien Initiative in ihrer Mitte immer ein erheblicher Raum gelassen werden muß; ohne sie wären gewichtige kirchliche Arbeiten oft überhaupt nicht oder nur mit folgenschwerer Verspätung angefaßt worden; und selbst bei sehr arbeitsfreudiger kirchlicher Leitung kann die nichtamtliche Anregung nicht entbehrt werden. Aber alle diese Erwägungen rechtfertigen nicht im mindesten die Selbstbeschränkung der Kirchen auf das Peripherische. Es gibt Arbeiten genug, die die Einzelgemeinden in ihrer Vereinzelung nicht leisten können und die nach ihrem Umfang oder nach ihrer Art über die Kräfte freier Vereinigungen hinausgehen (§ 4). Eine evangelische Kirche, deren Aufgabe alle Arbeit ist, durch die das Reich Gottes gefördert werden kann, darf sich nicht selbstgewählte enge Grenzen dieser Arbeit setzen.

2. **Die tatsächliche Entwicklung** der deutschen evangelischen Kirchen ist nicht nach diesen Grundsätzen verlaufen. Die Art ihrer Entstehung brachte es mit sich, daß ihnen von Anbeginn die eigentlich kirchliche Arbeitsorganisation fehlte. Die Reformation ging vielfach von einzelnen Herrschaften und Städten aus; diese kleinen Zentren bewahrten sich von daher eine Selbständigkeit, die der Zusammenfassung des Ganzen zum Zweck der gemeinsamen Arbeit schädlich war. Wo aber eine Zentralleitung eingriff, da war es keine eigentlich kirchliche, sondern eine staatliche. Kein Wunder, daß die Landeskirchen über die Linie gesamtkirchlicher Arbeit, die durch die Begriffe Ordnung und Verwaltung bezeichnet wird, nicht hinauskamen. Freilich wirkte in der gleichen Richtung, daß die Erkenntnis des Inhalts und Umfangs gesamtkirchlicher Arbeit, die späteren Geschlechtern zugänglich

geworden ist, in jenen Zeiten fehlte. Jedenfalls kann man die deutschen Landeskirchen von der Reformation an bis ins 19. Jhrh. hinein nicht als Arbeitskirchen bezeichnen. Ja, unter der Herrschaft des Landeskirchentums war ihnen sogar die Erkenntnis, daß die Gesamtkirche selbst Arbeitsorgan sei, allmählich nahezu verloren gegangen; nicht wenige verteidigten als grundsätzlich richtig, was nur eine durch die Verhältnisse erzwungene, allmählich selbstverständlich gewordene Übung war: daß die eigentlich kirchliche Arbeit lediglich bei den einzelnen Gemeinden zu liegen habe. Am gründlichsten ließ die scharfe Ausprägung staatskirchlicher Gedanken, die im sog. Territorialismus (§ 14, 2) gipfelten, von einer Wertung der Kirche als führender, tätiger, selbstschaffender Kraft absehen. Im 19. Jhrh. haben breitere Schichten allmählich diesen Zustand als ungesund erkennen gelernt. Sie haben durch eine Reform der Kirchenordnung, namentlich in der Richtung der Synodalverfassung, Wandel zu schaffen versucht, in manchen Stücken auch einen Fortschritt erzielt. Aber die dadurch erreichte ein wenig größere Selbständigkeit der meisten (nicht aller) deutschen Kirchen gegenüber den Staaten genügte nicht, um sie in dem erwünschten Maß zu Arbeitskirchen zu gestalten. Auch waren jetzt ganze große Arbeitsgebiete von außerordentlicher Wichtigkeit fest in den Händen freier Vereinigungen (§ 1, 1). Zudem mehrten sich die rein organisatorischen Aufgaben der Verwaltungsbehörden. Der Wandel in der Richtung auf stärkere Mobilisierung der Kirchen für innerliche kirchliche Arbeit wurde daher nicht entscheidend; nach wie vor sahen die gesamtkirchlichen Organe es mehr als ihre Aufgabe an, zu beaufsichtigen und zu verwalten, als selbstschaffende Arbeit zu leisten.

Anders lief die Entwicklung in einigen kleinen Freikirchen auf deutschem Boden (Brüdergemeine, auch evangelisch-altlutherische Kirche) und in evangelischen Kirchen anderer Länder. Die lutherischen Kirchen Nordamerikas sind in viel größerem Maße Arbeitskirchen als die deutschen Landeskirchen. Sie treiben vielfach als Kirchen sowohl Heidenmission wie innere Mission; sie haben Diasporafürsorge, Pfarrervorbildung usw. in ihre eigene Hand genommen. Auch die lutherische Kirche in Siebenbürgen hat sich zu einer Arbeitsgemeinschaft entwickelt, die namentlich das Schulwesen selbst regelt. Ähnliches gilt von den Kirchen reformierter Herkunft; unter ihnen besonders von denjenigen, die von Anfang an auf eigene Füße gestellt waren (Freikirchen). Die Energie der Organisation, die von Calvin her in der Genfer Kirche lebendig war, wirkte auch in Holland, England, Schottland, Amerika nach. Ja, auch die englische Staatskirche hat ihre vom Katholizismus überkommene bischöfliche Verfassung gleichfalls für kräftige Arbeit zu benutzen verstanden; sie treibt als Kirche manche Arbeit, die deutsche Kirchen freien Organisationen überlassen.

3. **Die einzelnen Aufgaben der Gesamtkirchen.** Die Kirche muß das Aufgabengebiet, das sie zu bebauen hat, sorgfältig prüfen. Sie muß es so begrenzen, daß sie alle arbeitswilligen Kräfte zu voller Entfaltung kommen läßt, selbst aber anregt, fördert, ordnet und regelt. Darüber hinaus hat sie diejenigen Arbeiten in die Hand zu nehmen, die von einzelnen Gemeinden nicht getan werden können, weil sie eine breitere Grund-

lage fordern. So ergibt sich, daß dem Gemeindeleben sowohl nach seiner gottesdienstlichen wie nach seiner karitativ-sozialen Seite seine eigene Entwicklung zugestanden werden muß; nur soweit die notwendige Gemeinsamkeit es fordert, soll die Gesamtkirche eingreifen. Wohl aber geht die Bereitstellung der von der Gemeinde gebrauchten persönlichen Kräfte (Pfarrer, Organisten, Gemeindehelfer, Diakonissen) über die Kräfte der Gemeinde hinaus; hier muß die Kirche eingreifen. Aus dieser Aufgabe ergibt sich als ihre Pflicht die Fürsorge zur Erhaltung eines lebensfähigen, arbeitsfreudigen Pfarrerstandes mit allem, was dazu gehört. Auch die Beschaffung der für den Gottesdienst notwendigen Hilfen liegt der Kirche ob; für Gottesdienst und gottesdienstliche Handlungen muß sie geeignete Ordnungen anbieten, für die sonstige Arbeit Ratschläge geben, Muster aufstellen, einen Austausch der Erfahrungen herbeiführen. Wenn Gemeinden es an der Erfüllung ihrer Aufgaben fehlen lassen, hat sie das Recht ernster Mahnung. Aufgabe der Kirche ist es auch, zwischen leistungsfähigen und nicht leistungsfähigen Gemeinden einen finanziellen Ausgleich herbeizuführen, insbesondere erst werdende oder sonst hart kämpfende Gemeinden zu unterstützen (Diasporafürsorge). Weiter hat sie soziale und karitative Arbeiten zu leisten, die nicht einzelne, sondern alle Gemeinden angehen und die von den einzelnen nicht geleistet werden können. Auch die Organisation einer apologetisch-missionierenden Gegenwirkung gegen Kirchenentfremdung und Kirchenfeindschaft ist ihre Sache. Desgleichen steht ihr die Vertretung der Kirchengemeinden nach außen zu: sowohl gegenüber anderen Religionsgemeinschaften wie gegenüber nichtkirchlichen Organisationen, insbesondere gegenüber dem Staat. Endlich hat sie sich grundsätzlich der Ausbreitung des Christentums (Mission) anzunehmen.

4. **Kirchen und freie Arbeitsorganisationen.** Wenn deutsche evangelische Kirchen jetzt diese Aufgaben angreifen, stoßen sie auf die Tatsache, daß ihnen freie Organisationen in großem Maße zuvorgekommen sind. Es wäre verfehlt, wenn die Kirchen damit beginnen wollten, diesen das Recht zu ihrer Arbeit zu bestreiten. Sie sind ihnen vielmehr zu Dank verpflichtet, weil sie die von der kirchlichen Arbeit offengelassenen großen Lücken ausgefüllt haben; daher sind sie ihnen auch freundliche Rücksichtnahme schuldig. Auch sind die Kirchen gar nicht imstande, alsbald den gesamten Aufgabenkreis zu übernehmen. Sie werden gut tun, die Selbstbesinnung auf ihre Eigenschaft als Arbeitskirchen in der Weise zu betätigen, daß sie zunächst solche Arbeiten leisten, die von freien Vereinigungen nicht ausreichend getan werden konnten (z. B. Fürsorge für Auslandsgemeinden), und dann allmählich, je nach der Entwicklung, sich auch solchen Aufgaben zuwenden, die bisher von anderen Organisationen getan wurden. Niemals darf das Verlangen, alle Arbeit in die eigene Hand zu bekommen, für sich bestimmend sein; immer muß die Erwägung den Ausschlag geben, auf welche Weise die notwendige Arbeit am besten getan werden kann. Auch dürfen die Kirchen nicht vergessen, daß auf dem ungeheuer weiten, tausenderlei Möglichkeiten bietenden kirchlichen Arbeitsfeld die freie Betätigung von Kräften, die ohne die Hemmungen eines großen Verwaltungsapparates arbeiten, niemals ausgeschaltet werden darf (Nr. 1).

§ 14. Die Kirchen im Verhältnis zum Staat

1. Grundlinien. Bevor die Gestaltung der Kirchenverfassung besprochen werden kann, muß das Verhältnis der evangelischen Kirchen zum Staat klargestellt werden; von seiner Ordnung ist das Weitere abhängig. Der Staat ist eine derart umfassende, alle Kräfte des Volkslebens in seinen Dienst ziehende Organisation, daß die Kirchen immer stark mit ihm zu rechnen haben.

Auf den ersten Blick scheint die für den Bau des Reiches Gottes günstigste Lösung der Frage in der Richtung der Theokratie zu liegen: d. h. das Volk wird einheitlich so organisiert, daß die religiösen (kirchlichen) Gesichtspunkte die übergeordneten, alle anderen die nachgeordneten sind. In großartigstem Maßstab vertritt die katholische Kirche diesen Gedanken; die ganze Welt bildet eine einzige Theokratie, die vom Papst als dem Stellvertreter Jesu Christi auf Erden geleitet wird (Universalmonarchie). Im Zusammenhang damit stehen die von katholischer Seite aufgestellten Theorien über das Verhältnis von Kirche und weltlicher Obrigkeit (Staat), nach denen der ersteren durchaus die maßgebende Rolle zugewiesen wird: Gregor VII., registri 1, 63: beatus Petrus, quem dominus Jesus Chr. principem super regna mundi constituit; Innocenz III. Epist. lib. 1, 401: sicut luna lumen suum a sole sortitur, ... sic regalis potestas ab auctoritate pontificali suae sortitur dignitatis splendorem; Bonifaz VIII. Bulle Unam sanctam: Zwei-Schwerter-Theorie; nach Lk 22, 38: uterque (gladius spiritualis und gladius temporalis) in potestate ecclesiae. Tatsächlich ist diese Theorie, von der Unhaltbarkeit ihrer Begründung ganz abgesehen, nicht die günstigste, weil sie unabwendbar zur Vermischung religiöser und rein äußerer Zwecke führt, also keine lediglich kirchliche Orientierung zuläßt. Die katholische Kirche selbst hat zwar die Grundgedanken dieser Theorie nie aufgegeben, aber sie hat sich doch in Anpassung an die Zeitverhältnisse zu der Anerkennung eines Nebeneinander von Kirche und Staat (Koordinationstheorie) bequemt, bei dem freilich der ersteren die Grenzfestsetzung zusteht. Das Gegenstück zur Theokratie bildet der Cäsareopapismus, der die politische wie die kirchliche Gewalt in die Hände des Fürsten legt. Aber in der gleichen Linie liegt auch diejenige protestantische Auffassung, die grundsätzlich kein selbständiges Kirchenwesen neben dem Staate will, weil ein solches ein Abweichen von der lutherischen Staatsauffassung bedeuten würde (§ 2, 2). Diese Lösungen der Frage beruhen alle auf einer Idealisierung des Staates; tatsächlich müssen bei völliger Einordnung der Kirche in den Staat deren innerlichste Interessen leiden. Die Verquickung äußerlicher Gesichtspunkte mit religiösen Gedanken ist ebenso unvermeidlich wie in der Theokratie, nur daß hier die nichtkirchlichen Ziele den Ausschlag geben. Neben diesen beiden Möglichkeiten einer ganz engen Verbindung von Kirche und Staat besteht eine dritte, in ihrem Wesen völlig entgegengesetzte: die Trennung von Kirche und Staat. Sie bietet, wenigstens in der Theorie, den

Kirchen völlige Selbständigkeit und Freiheit, aber sie reißt, je mehr sie eine wirkliche Trennung wird, zwei Gebiete auseinander, die im wirklichen Leben zusammengehören. Großen Volkskirchen gegenüber ist sie um dieser Zusammengehörigkeit willen überhaupt nicht im Vollsinn durchführbar. Der Begriff der „Trennung", der ja auch nur geschichtlich als Lösung einer früheren engen Verbindung zu verstehen ist, ist ungeeignet, wenn das normale dauernde Verhältnis bezeichnet werden soll. Dem Staat als derjenigen Organisation des Volkes, die sein gesamtes Lebensgebiet umfaßt, kann die Art der religiös-sittlichen Beeinflussung der Volksglieder nicht gleichgültig sein; er muß sie, sofern sie seinen Zwecken nicht etwa entgegenarbeitet, fördern. Daraus wird sich ganz von selbst ergeben, daß auch die Kirchen da, wo beider Arbeit sich berührt, einen Zustand freundlichen Miteinanderarbeitens herzustellen sich mühen (Schule, Religionsunterricht, Jugendpflege, soziale und karitative Arbeit). Auf die Wahrung ihrer inneren Selbständigkeit aber müssen sie allerdings um der Sache willen bedacht sein. Unter den modernen staatlichen Verhältnissen wird eine Lösung der engen Verbindung von Staat und Kirche, wo sie noch besteht, nötig sein; nur soll sie nicht zu einer radikalen, noch weniger zu einer unfreundlich gearteten „Trennung" führen. Die Kirchen dürfen erwarten, daß sie der Staat um seiner selbst willen unterstützt, daß er ihnen durch seine Rechtsordnung Schutz gewährt, ohne sie ihres freien Eigenlebens zu berauben. Nach diesen Gesichtspunkten müssen die Beziehungen zwischen Kirchen und Staaten in gegenseitiger Verständigung unter Rücksicht auf die besonderen Verhältnisse (geschichtliche Entwicklung, Bedeutung der einzelnen Kirchen für das Volksganze) geregelt werden.

2. Die geschichtliche Gestaltung. Eine Theokratie ist im nachexilischen Judentum verwirklicht gewesen; auf christlichem Boden kamen ihr die Zustände in Genf unter Calvin am nächsten. Die reformierte Auffassung weist Momente auf, die nach dieser Richtung hinzeigen. Die erstrebte päpstliche Universalmonarchie hat zwar im Mittelalter starke Anstrengungen gemacht, sich durchzusetzen, ist aber niemals in vollem Umfange Tatsache geworden. Stärker erwies sich vielfach die Kraft des Staates zur Herrschaft über die Kirche: so im Morgenlande, nachdem die christliche Kirche Staatskirche geworden war, bis zur Zerstörung des christlichen Reichs durch die Türken; nachher in allerschärfster Form in Rußland von Peter d. Gr. (1721) bis zur Revolution 1917; so in England nach der Reformation. Auch in den lutherischen Kirchen Deutschlands, Dänemarks, Schwedens, Norwegens, Österreichs und in den reformierten Kirchen der Schweiz wird man von Staatskirchentum reden müssen. Daß Luther und die lutherische Reformation grundsätzlich staatskirchlich gedacht hätten (Rieker), ist dennoch eine verfehlte Behauptung. Die Entstehung des Regiments der christlichen Obrigkeit über die Kirche (nicht des Staats abgesehen von seiner inneren Art) ist aus den bestimmten Verhältnissen der Reformation heraus zu verstehen; und Luther selbst, der Fragen der Verfassung eine viel zu geringe Aufmerksamkeit zuwandte, gab seine Zustimmung, weil dringenden praktischen Notwendigkeiten auf diese Weise am ehesten genügt

werden konnte. Seine eigenen Gedanken und Wünsche zeigen, daß ihm die – aus dem „allgemeinen Priestertum" (vgl. § 12) hergeleiteten – Rechte der Gemeinden in einer Weise am Herzen lagen („Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen, Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen, Grund und Ursach aus der Schrift" 1523; De instituendis ministris ecclesiae ad clarissimum senatum Pragensem 1523), die mit Staatskirchentum unvereinbar ist. Im übrigen hat das Staatskirchentum zu Luthers Zeit und auch lange Zeit nachher immer das Evangelium als die bindende Norm für die Regierung der Kirche anerkannt, freilich auch seine Macht bis in die innersten Angelegenheiten der Kirchen erstreckt (lutherische Kirchenordnungen). Die Aufklärung mit ihrer Umwandlung des Staatsbegriffs beseitigte die hierin liegenden Schranken; sie führte in den deutschen evangelischen, aber auch in manchen katholischen Gebieten zu einer Auffassung, die die Kirchenregierung einfach zu einem Teil der Territorialgewalt der Obrigkeit, also letztlich die Kirche zu einer Staatsanstalt machte (Territorialismus). Das eigene Bekenntnis des Landesherrn ist dabei gleichgültig. Wohl wird Freiheit des inneren kirchlichen Lebens in der Theorie gefordert; aber die Praxis nimmt darauf keine Rücksicht. Die das kirchliche Gebiet verwaltenden Staatsbehörden behandelten die Kirchen keineswegs mit Zurückhaltung. Im Laufe des 19. Jhrh.s kam es dann vielfach zu jener starken Milderung dieses Staatskirchentums, die als Kirchenhoheit bezeichnet zu werden pflegt. Dabei ist ein enges Verhältnis der Kirche zum Staat (Privilegierung als öffentlich-rechtliche Korporation) vorausgesetzt; der Staat wahrt seine Interessen gegenüber der Kirche durch Aufsicht, schützt aber auch die Kirche. Ihr gegenüber beschränkt er sich auf das ius circa sacra, während er die inneren Angelegenheiten der Kirche (ius in sacra) ihr selbst überläßt. Die damit der Kirche gewordene Selbständigkeit findet ihren Ausdruck vielfach in der Gewährung einer Selbstverwaltung. Während lutherische Staatskirchen im eigentlichen Sinne noch heute in den skandinavischen Ländern bestehen, hat sich in Deutschland durch das 19. Jhrh. Staatskirchentum in der Form der Kirchenleitung durch Staatsbehörden und ohne Einschränkung durch synodale Selbstverwaltung nur in wenigen Gebieten (einige thüringische Länder) erhalten, während uneingeschränkte Regierung durch staatlicherseits ernannte Kirchenbehörden häufiger blieb (Mecklenburg-Schwerin, Mecklenburg-Strelitz, Sachsen-Altenburg u. a.). In der Mehrzahl der deutschen evangelischen Landeskirchen bestand Anfang des 20. Jhrh.s ein in sehr mannigfacher Abstufung gemildertes, vielfach stark abgeschwächtes Staatskirchentum, das besser mit dem Begriff Kirchenhoheit bezeichnet ist. Die Verfassung des Deutschen Reichs von 1919 bestimmt: „Es besteht keine Staatskirche . . . Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes" (Art. 137 Abs. 1 u. 3). Die Durchführung dieser Bestimmung in den einzelnen Freistaaten ist noch nicht beendet. Sobald das der Fall sein wird, werden die bisherigen Landeskirchen grundsätzlich keine andere Stellung zum Reich und zu den einzelnen

Staaten haben als die durch Separation von den Landeskirchen schon früher entstandenen kleinen Freikirchen (§ 7).

Anders verlief die Entwicklung außerhalb Deutschlands. In Ländern mit katholischer Obrigkeit mußten sich evangelische Kirchen alsbald ganz ohne Anlehnung an den Staat gestalten (Frankreich); in England lösten sich seit den Revolutionskämpfen des 17. Jhrh.s als Dissenters oder Nonkonformisten starke Kirchengemeinschaften von der Staatskirche ab. Dies Freikirchentum erfuhr eine bedeutende Verstärkung durch die in den Vereinigten Staaten von Amerika entstehenden Kirchen, die nach der durch die Unionsverfassung von 1787 durchgeführten Trennung von Kirche und Staat völlig selbständig waren. Auch in Belgien, Holland, Italien und in anderen Ländern setzte sich noch im 19. Jhrh. die „Trennung" durch, aber in sehr verschiedenen Formen und zuweilen so, daß man ernstlich fragen kann, ob wirklich Trennung festzustellen ist. Ist doch in Italien die katholische Religion als Staatsreligion anerkannt! Das 19. Jhrh. brachte einen Fortschritt der Trennungsbewegung. Die Trennung in Frankreich (1905) atmete den Geist der Kirchenfeindschaft. Die in den Schweizer Kantonen Genf (1907) und Basel-Stadt (1911) durchgeführten Trennungen hatten für die Entstehung evangelischer Freikirchen Bedeutung. In Baselstadt kann man im Zweifel sein, ob überhaupt eine eigentliche Trennung stattgefunden hat; die Übergänge sind eben außerordentlich mannigfaltig. Das von Cavour geprägte Schlagwort von der „freien Kirche im freien Staat" ist alles andere als eine klare Umschreibung des wünschenswerten Verhältnisses zwischen Staat und Kirche.

3. Beurteilung. Die deutschen evangelischen Landeskirchen haben seit der Mitte des 19. Jhrh.s unter ihrer engen Verbindung mit dem Staat zu leiden gehabt; nicht nur, daß ihnen in bezug auf das eigene Handeln vielfach die Hände gebunden waren, mußten sie auch die Anklagen der Kirchenentfremdeten hören, die in ihnen nur die „Büttel des Staats" sahen. Die Stöcker-Hammersteinische Selbständigkeitsbewegung (1886/87) hatte keine Trennung zum Ziel, sondern eine schärfere Betonung kirchlicher Selbständigkeit und zwar in Verbindung mit einem starken kirchenpolitischen Einschlag. Bei dem Nachdruck, mit dem die Staaten an dem ihnen verbliebenen Teil der Kirchenleitung hingen, wäre eine Lösung vom Staat ohne die große Umwälzung von 1918 noch nicht zu erwarten gewesen. Die nun beschlossene „Trennung" — wenn man die neue Ordnung so nennen will — sichert den Kirchen nicht nur ihr Eigentum, sondern auch ihre Stellung als Körperschaften des öffentlichen Rechts; sie privilegiert sie nicht mehr, da auch jede andere Religionsgesellschaft unter bestimmten Voraussetzungen die gleichen Rechte beantragen kann. Aber sie gibt ihnen die Möglichkeit, ihre Arbeit in einer gewissen Verbindung mit dem Staat zu tun (Art. 149: Der Religionsunterricht ist ordentliches Lehrfach der Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien [weltlichen] Schulen).

Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang die Frage, ob die evangelischen Kirchen wünschen sollen, Volkskirchen zu sein. Der Begriff der Volkskirche hat keinen festen, rechtlich-greifbaren Inhalt, aber er schließt

jedenfalls die durch das Hineinwachsen der jungen Generation in die Kirche (Kindertaufe) bedingte enge Beziehung zum Ganzen des Volks ein. Er steht also im Gegensatz zum Begriff der „Freiwilligkeitskirche", die durch Zutritt infolge ausdrücklicher Erklärung Erwachsener entsteht. Zur Freiwilligkeitskirche gehört, wer ihr beitritt, zur Volkskirche, wer nicht aus ihr ausscheidet. Es ist deutlich, daß die größere Geschlossenheit bei der Freiwilligkeitskirche liegt; die Volkskirche muß mit Massen, auch mit schwerbeweglichen, gleichgültigen Massen rechnen. Die Freiwilligkeitskirche kann scharfe Forderungen an ihre Glieder stellen. Die Volkskirche muß ihre Tore weit aufmachen. Dennoch muß, wer sein Volk lieb hat, die Volkskirche wollen; nur sie kann die Arbeit am Ganzen des Volks anfassen, nur sie kann, auf Geschichte, Sitte und Brauch sich stützend, dem Volk unentbehrlich werden. Staatskirchen sind Volkskirchen; aber auch staatsfreie Kirchen können unter Bedingungen, wie sie sich in Baselstadt, aber auch jetzt in Deutschland gestalten, Volkskirchen bleiben. Wir freuen uns dieser durch die Reichsverfassung gebotenen Lösung.

§ 15. Die Kirchen und das Bekenntnis

1. Braucht die Kirche ein Bekenntnis? Die Frage ist von dem Gesichtspunkt aus zu beantworten, ob eine evangelische Kirche ihre Aufgabe (§ 13, 1) besser mit einem Bekenntnis oder ohne ein solches erfüllen kann. Sie soll das Reich Gottes bauen; aber sie kann das nur im Rahmen einer der Auffassungen des Christentums, die sich im Lauf der Kirchengeschichte herausgebildet haben. Andernfalls würde ihr für ihre Arbeit jeder feste Anhalt fehlen. Ihre Gottesdienste würden keine Gemeinsamkeit, sondern eine Zerspaltung bringen; ihre Jugenderziehung müßte an Unklarheit zugrunde gehen. Eine Kirche kann nicht ungewiß lassen, ob sie evangelisch oder katholisch sein will. Klarheit darüber, nach welcher der geschichtlichen Grundauffassungen (oder gegebenenfalls nach welcher neuen Grundanschauung) eine Kirche das Reich Gottes bauen helfen will, schafft die Aufstellung eines Bekenntnisses. Es besagt, in welchen Richtlinien sich Predigt, Unterricht, Verkündigung aller Art bewegen sollen.

Tatsächlich haben nahezu alle christlichen Kirchen Bekenntnisse. Die römisch-katholische Kirche könnte sie deswegen am ersten entbehren, weil sie – früher im unfehlbaren ökumenischen Konzil, seit dem Vatikanum (1870) im unfehlbaren Papst – eine Instanz besaß und besitzt, die jederzeit in der Lage ist, die Arbeit der Kirche einheitlich zu leiten. Dennoch hat sie feste formulierte Normen der Lehre gebildet und hält sie dauernd aufrecht, um jene Oberleitung zu unterstützen. Den Begriff „Bekenntnis" wendet sie freilich auf diese Normen nicht an. Er paßt ja auch gar nicht zu der Art von Konzilsbeschlüssen und päpstlichen Dekreten. Aber auch jene beim Gottesdienst und bei der Taufe öffentlich gebrauchten, feierlich in knappen Worten die Grundanschauungen der Kirche festlegenden Glaubensregeln heißen nicht Bekenntnisse, sondern Symbole. Während das Athanasianum

nur vereinzelt gottesdienstliche Anwendung findet, ist das Nizänum das ständig benutzte Meßsymbol, das Apostolikum das regelmäßige Taufsymbol.

Die evangelischen Kirchen, die lutherischen wie die reformierten, übernahmen die alten Hauptsymbole und schufen sich dazu neue Bekenntnisse; weitaus die meisten kirchlichen Neubildungen späterer Zeit sind nicht anders verfahren. Immerhin gibt es Kirchengemeinschaften, die von Aufstellung eines Bekenntnisses absahen und so die oben behauptete Notwendigkeit zu verneinen scheinen. Kirchen, die aus völlig souveränen Einzelgemeinden bestehen, haben kein Kirchenbekenntnis im eigentlichen Sinn; sie sind aber eben auch keine Kirchen im strengen Sinn. Wenn dennoch die solchen Verfassungsgrundsätzen huldigenden Kongregationalisten Bekenntnisse schufen (in England 1658 Savoy Declaration, in Amerika 1883 durch das Nationalkonzil), so ist das, obwohl diese kein Kirchengesetz darstellen, ein Beweis dafür, wie stark aus der Praxis heraus der Drang nach einem Bekenntnis ist. Ähnlich steht es bei den Baptisten. Grundsätzlich vermeiden die Unitarier die Aufstellung eines Bekenntnisses; aber einerseits ist ihre Art durch die Ablehnung eines Bekenntniszwangs mitten unter christlichen Bekenntniskirchen umschrieben, anderseits läßt sich fragen, ob ihre Bekenntnislosigkeit nicht dazu führt, daß sie die Aufgabe einer *christlichen* Kirche aus dem Auge verlieren. Wenn die reformierte Kirche von Baselstadt seit der Trennung vom Staat (1911) scheinbar kein Bekenntnis besitzt, so ist doch ihr Zweck durch die Feststellung, daß sie „Erbe und Rechtsnachfolgerin" der 1529 auf Grund der Heiligen Schrift erneuerten Kirche ist, bestimmt; überdies hat sie in § 1 ihrer Verfassung ein Bekenntnis („Die Grundlage ihrer Lehre ist Jesus Christus und sein Evangelium . . . Getreu den Grundsätzen des Protestantismus . . .").

2. Die Grundbedeutung des Bekenntnisses. Auch evangelische Kirchen brauchen ein Bekenntnis. Ihrem evangelischen Charakter, der freilich die Bildung einer *ganz* persönlichen Überzeugung der einzelnen Kirchenglieder will, tut die Aufstellung eines Bekenntnisses keinen Abbruch. Wer zu einer Überzeugung kommt, die mit dem kirchlichen Bekenntnis in keiner Weise zu vereinigen ist, hat das Recht, aus der Kirche auszuscheiden. Eine evangelische Kirche darf dieses Ausscheiden weder tatsächlich noch moralisch erschweren; sie ist ja nicht *die* Kirche, sondern *eine* Kirche (§ 4).

Eine evangelische Kirche ist nun aber ihrem Wesen nach auf unmittelbare Orientierung an der Offenbarung Gottes in Christus, also an der *Heiligen Schrift*, angewiesen. Daher kann ein von ihr aufgestelltes Bekenntnis immer nur mit dem Vorbehalt der Nachprüfung an dieser Norm Geltung haben. Das hat das am stärksten theologisch-dogmatisch gehaltene der lutherischen Bekenntnisse, die Formula Concordiae (Epitome, Vorrede) zu klassischem Ausdruck gebracht: „. . . und bleibt allein die Heilige Schrift der einzige Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einigen Probierstein sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurteilet werden, ob sie gut oder bös, recht oder unrecht sein. Die andern Symbola aber und angezogene Schriften sind nicht Richter wie die Heilige Schrift, sondern allein Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die Heilige Schrift

in streitigen Artikeln in der Kirchen Gottes von den damals Lebenden verstanden und ausgelegt und derselben widerwärtige Lehre verworfen und verdammet worden." Außerdem muß eine evangelische Kirche beachten, daß alle ihre Arbeit in der Pflege evangelischen Glaubens besteht, dessen Wesen nicht eine Annahme von Lehrsätzen, sondern ein persönliches Verhältnis zu dem Gott und Vater Jesu Christi ist. Daher kann es für sie letztlich niemals auf den Ausdruck ankommen, den ein Bekenntnis der evangelischen Wahrheit gibt, sondern immer nur auf das religiöse Verständnis derselben. Der Ausdruck dieses Verständnisses wird immer von der Zeittheologie beeinflußt sein. Wohl hat auch eine evangelische Kirche das Recht, die Eigenart ihres Verständnisses des Evangeliums zu wahren; wohl darf sie die von ihr als recht erkannte äußere Ordnung aufrechterhalten; aber sie muß aufmerksam auf die Gefahr achten, daß sie sich an Denkformen vergangener Zeiten bindet und ihre Glieder in unnötigen Zwiespalt zwischen kirchlicher Treue und eigener Wahrhaftigkeit bringen kann. Daher sollen evangelische Kirchen von einer Aufstellung des Bekenntnisses als gesetzlich-buchstäblicher Glaubensnorm absehen und sich damit begnügen, abgesehen von der Festlegung bestimmter praktischer Unterscheidungsmerkmale (Kindertaufe oder nicht usw.), in großen Zügen ihr Verständnis des Evangeliums bekenntnismäßig auszusprechen.

3. Bekenntniskirche und Volkskirche. Nur diese Haltung macht es ihnen auch als Bekenntniskirchen möglich, Volkskirchen zu sein (vgl. § 14, 3). Eine Kirche, die das Ganze eines Volks umspannen will, kann unmöglich enge Bekenntnisgrenzen ziehen. Sie muß sogar solche Glieder tragen, die zu dem Bekenntnis der Kirche eine abwartende, in manchem sogar kritische Haltung einnehmen, erst recht die andern, die dem innersten Verständnis des Evangeliums, das die Kirche verkündigt, zustimmen, ohne sich die Lehrformen der Kirche aneignen zu können. Nur darf die Bekenntnisweite weder den evangelischen Charakter noch die Arbeitsfähigkeit einer Kirche zerstören.

4. Die in Geltung befindlichen Bekenntnisse. Die Bekenntnisse unserer deutschen evangelischen Landeskirchen, sowohl der lutherischen wie der reformierten, stammen aus der Reformationszeit. Die lutherischen sind im Konkordienbuch (1580) enthalten; außer den sog. ökumenischen Bekenntnissen (Nicaeno-Constantinopolitanum, Apostolicum, Athanasianum), von denen nur das erste in allen großen Kirchen der Christenheit anerkannt ist, umfassen sie die Confessio Augustana, deren Apologie, Luthers Großen und Kleinen Katechismus, die Schmalkaldischen Artikel und die Konkordienformel; doch sind sie keineswegs sämtlich in allen Landeskirchen in Geltung; besonders die Konkordienformel ist vielfach nicht anerkannt. Wichtigstes Bekenntnis deutscher reformierter Kirchen ist der Heidelberger Katechismus. Diese Bekenntnisse, die altkirchlichen wie die reformatorischen, zeigen den Charakter ihrer Entstehungszeit aufs deutlichste; selbst in den für das Volk verfaßten Katechismen, erst recht in den anderen, zu allermeist in der Konkordienformel, ist das Verständnis des Evangeliums ganz deutlich in die Formen der damaligen Theologie gefaßt. Schon dadurch

ist es unmöglich, diesen Bekenntnissen wörtlich verpflichtende Kraft zu geben. Zugleich stellen die genannten lutherischen Dokumente eine geschichtliche Entwicklung dar, bei der das folgende Glied öfter das frühere überholt. Diese Eigenart der überkommenen Bekenntnisse zwingt also schon für sich allein dazu, sie in keiner anderen als in der vorhin (Nr. 2) dargelegten Weise zu benutzen. Dazu stimmt das angeführte Zeugnis der Konkordienformel.

In neuerer Zeit ist oft die Ersetzung dieser Bekenntnisse durch andere, neuer Anschauungsweise entsprechende, durch ein „neues Dogma", gefordert worden; in allerjüngster Zeit wurde die Aufstellung eines ganz kurzen Bekenntnisses („Jesus ist der Herr") vorgeschlagen (Heim und Schmitz). An sich könnte eine knappe, einheitliche Fassung zweifellos nützlich sein, weil sie praktisch besser verwendbar wäre. Aber auch sie dürfte kein Lehrgesetz werden; und auch sie würde wieder verschiedenen Deutungen unterliegen. Unsere Zeit aber ist für Neuschaffung und Neuaufstellung von Bekenntnissen nicht geeignet; die Folge des Versuchs würde Kirchenspaltung sein. Wir haben bei den reformatorischen Bekenntnissen zu bleiben; nur müssen wir zusehen, daß es auch bei ihrer evangelischen Benutzung bleibe.

Die in mehreren deutschen Kirchengebieten eingeführte Union zwischen Lutheranern und Reformierten (§ 7,1) hat zwar nicht, wo sie ausgesprochen konföderativen Charakter trägt, wohl aber, wo sie darüber hinausging, den Bekenntnisstand beeinflußt; am stärksten dort, wo ein Unionskatechismus geschaffen wurde. In allen diesen Gebieten haben die Unterschiede zwischen lutherischer und reformierter Auffassung keine kirchentrennende Bedeutung mehr. Man wird urteilen müssen, daß das der tatsächlichen Entwicklung im allgemeinen entspricht.

Über die Bindung der Pfarrer an das Bekenntnis vgl. § 23.

§ 16. Die gesamtkirchliche Arbeitsorganisation

1. Das landesherrliche Kirchenregiment. In den Staatskirchen eigentlicher Art ist die oberste Staatsgewalt zugleich der Träger der Kirchengewalt; wenn die Staatsgewalt zwischen Fürst und Parlament geteilt ist, gilt das gleiche von der Kirchengewalt. In den deutschen Landeskirchen wurde, je mehr die fürstliche Staatsgewalt durch die Parlamente beschränkt wurde, um so mehr versucht, das Kirchenregiment zu einer Sache des Landesherrn allein zu machen. Die Versuche, dieses landesherrliche Kirchenregiment, das aus geschichtlich zwingenden Umständen erwachsen war, theoretisch zu rechtfertigen, sind sehr zahlreich. Die altprotestantische episkopalistische Theorie leitet es aus dem Übergang der bischöflichen Rechte auf die Fürsten ab (Summepiskopat), der sog. Kollegialismus aus einer freien Übertragung der Kirchengewalt durch die Gemeinde auf den Landesherrn, die territorialistische Anschauung (§ 14, 2) faßt es als zur Staatsgewalt selbst gehörig. Neuere deuten es als ein „Annex" der Staatsgewalt, das mit ihr nach positivem Recht, aber nicht notwendig verbunden war. Diese letztere Auffassung hat rein theoretisch am meisten für sich; mit ihr war

auch die allmählich fortschreitende Verselbständigung der Kirchen gegenüber der Staatsleitung am besten zu vereinigen. Immerhin war die Verbindung zwischen dem Summepiskopat und der Staatsgewalt so eng, daß jener in manchen deutschen Ländern dem Fürsten ganz abgesehen von seiner Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche zustand, und daß, als die Fürsten 1918 den Thron verloren, niemand daran dachte, daß sie das landesherrliche Kirchenregiment behalten könnten. Die auf die Revolution folgende Übergangszeit brachte in der preußischen Notverfassung, bei der der Staat einseitig das Kirchenregiment auf drei evangelische Minister übertrug, einen Rückfall in die praktisch sonst überwundene rein territorialistische Auffassung des landesherrlichen Kirchenregiments. Jetzt gehört diese Ordnung der Vergangenheit an.

2. Bischöfliche Leitung. Der episkopalistischen Theorie (Nr. 1) liegt die Anschauung zugrunde, daß das Kirchenregiment auch in der evangelischen Kirche von Rechts wegen Bischöfen zustehe. Diese Anschauung stützt sich auf die geschichtliche Entwicklung, sie arbeitet aber auch mit biblizistischen Motiven. Im Hintergrund stehen außerdem, bewußt oder unbewußt, Gedanken, die an die apostolische Sukzession der Bischöfe und an die sie verbürgende bischöfliche Weihe anknüpfen. Ganz klar regieren diese Gedanken in der Kirche von England, deren Erzbischöfe und Bischöfe ihre Stellung vom Katholizismus her aufrechterhalten haben (§ 6), und in den anderen innerlich mit ihr verbundenen anglikanischen Kirchen. Wo sonst in lutherischen (Dänemark, Schweden, Norwegen, Siebenbürgen; vgl. auch die Brüdergemeine; in Preußen war im 19. Jhrh. Bischof nur zeitweis verliehener Titel) oder reformierten (bischöflichen Methodisten) Kirchen Bischöfe begegnen, mögen zwar solche Gedanken zuweilen im Hintergrund stehen; aber sie haben keine ausschlaggebende Bedeutung. Mit Recht; denn es gibt nach evangelischen Grundsätzen keine Möglichkeit, ein bischöfliches Recht zur Kirchenleitung zu behaupten, es werde denn dem Bischof von der Kirche selbst verliehen. Neuerdings zeigen sich Bestrebungen auf Wiedereinführung des Bischofsamts in den deutschen evangelischen Kirchen; aber ernstlich denkt niemand daran, ein bischöfliches Eigenrecht zu behaupten; die Triebkraft jener Bestrebungen liegt in dem Wunsch, die kollegiale, juristische, „bürokratische" Kirchenleitung, soweit angängig, durch eine persönliche, rein kirchliche zu ersetzen. Die Sorge, daß sich mit dem Bischofsamt hierarchische Neigungen verbinden könnten, läßt jene Bestrebungen nicht recht aufkommen.

3. Synodale Leitung. Da weder Staat noch Landesherr noch Bischofsamt ein Eigenrecht zur Kirchenleitung haben, gibt es keine andere Möglichkeit als die, daß die evangelischen Kirchen sich selbst eine Kirchenleitung bestellen. Dies kann nicht anders geschehen als so, daß eine den Willen der betreffenden Gesamtkirche möglichst klar zum Ausdruck bringende Körperschaft (Synode, Landeskirchentag) geschaffen wird, die ihrerseits dann dauernd tätige Leitungsorgane bestellt. Man kann für diesen Weg auf das Vorbild der Frühkirche hinweisen, in der Synoden, zunächst für kleinere Gebiete, seit dem 2. Jhrh. sich bildeten;

ob das in Anlehnung an die römische Provinzialverfassung geschah, macht grundsätzlich nichts aus. Aber in der alten Kirche gewann die Lehre von der bischöflichen Leitung (Nr. 2) so rasch Geltung, daß jene Synoden mit evangelischen Synoden nicht in Parallele zu stellen sind. Seit dem 3. Jhrh. waren die Synoden übrigens Bischofsversammlungen; seit Konstantin standen die großen (ökumenischen) Synoden zudem unter staatlicher Leitung. Wesentlich ist, daß, wo es in evangelischen Kirchen der Reformationszeit oder später zu vom Staat unabhängigen Kirchenbildungen kam, überall sofort zur Einrichtung von Synoden geschritten wurde (in Deutschland am Niederrhein); nur wurden im englischen Sprachgebiet andere Namen gewählt (General Assembly bei den schottischen Kirchen; Pastoral Session und Representative Session bei den wesleyanischen Methodisten). Auch lutherische Kirchen schufen, wo kein Staat ihnen die Leitung aus der Hand nahm, Synoden (Siebenbürgen, Nordamerika, ev.-luth. Freikirchen in Deutschland). Ähnlich dann die deutschen evangelischen Landeskirchen, sobald ihnen wenigstens eine beschränkte Selbstverwaltung zugestanden wurde.

Der leitende Grundsatz bei der Bildung der Synode muß der sein, daß der Wille der Gesamtkirche in ihr zum klaren Ausdruck kommt. Daher sind ganz aus Pfarrern bestehende Synoden (z. B. die 1817 versuchsweis in Preußen geschaffenen Kreissynoden) zu verwerfen. Daß die wesleyanische Methodistenkirche sich anfangs von einer nur aus Geistlichen bestehenden Konferenz leiten ließ und daß in ihrer obersten Leitung auch nach dem Eintritt von Nichtgeistlichen (1877) das geistliche Element überaus stark ist, ist eine Merkwürdigkeit, die wohl nur aus der Art zu erklären ist, wie in dieser Kirche die Geistlichen aus den Gemeinden herauswachsen. Unter deutschen Verhältnissen würde eine solche Bildung der Synode den ohnedies schwer abstreifbaren Charakter der „Pastorenkirche" in unheilvoller Weise verstärken. Die neuen nachrevolutionären Verfassungen sehen z. T. vor, daß ein bestimmter Bruchteil der Synodalmitglieder aus Pfarrern bestehen muß; manche lassen zu, daß auch unter den übrigen Mitgliedern Pfarrer gewählt werden; einige stellen die Pfarrer nicht anders als die nichttheologischen Gemeindeglieder. Daß ein Teil der Synode aus gegenwärtigen oder früheren „Ältesten" (Kirchenvorstandsmitgliedern) gewählt werden muß, ist eine zuweilen aus Sorge vor dem Eindringen unkirchlicher Elemente getroffene Bestimmung, gegen die grundsätzliche Einwendungen nicht zu erheben sind. Das Wahlverfahren muß gleichfalls jenem Leitsatz entsprechend gestaltet werden. Allgemeingültige feste Regeln lassen sich dafür nicht aufstellen. Daß die Synode aus Abgeordneten der einzelnen Gemeinden zusammengesetzt wird, ist nur in kleinen Landeskirchen wirklich durchführbar (Hamburg); der an sich gesunde Grundgedanke dieses Systems wird völlig verschüttet, wenn in größeren Landeskirchen in indirekter Wahl Vertreter der Gemeinden als Wähler für die Synode auftreten. Die Urwahl hat unter solchen Verhältnissen große Vorzüge, aber sie leidet auch unter gewichtigen Nachteilen (Parteibildung, Agitation, möglicherweise starker Einfluß Unkirchlicher). Auf alle Fälle empfiehlt sich, namentlich bei großer Verschiedenheit der Strömungen und

Richtungen, die Verhältniswahl. Die Wahlfähigkeit ist erst in einem Alter zu gewähren, in dem kirchliches Verständnis zu erwarten ist; auch steht nichts im Wege, wenn solche ausgeschlossen werden, die offenkundig und nachweisbar von der Kirche losgelöst sind. Das aktive wie das passive Frauenwahlrecht ist durchaus richtig. Kein Wahlsystem ist tadellos; keins ist durch evangelische Prinzipien zweifellos gefordert. Jede evangelische Kirche muß sich eine Wahlordnung schaffen, die in der den gegebenen Verhältnissen am besten angepaßten Form dem Willen der Gesamtkirche am klarsten Ausdruck verleiht.

4. Kirchenbehörden. Früher unterschied man streng die Konsistorien (oder Oberkirchenräte usw.) als die behördlichen Organe des Landesherrlichen Kirchenregiments von den seitens der Synoden zur Mitwirkung bei der Kirchenleitung bestimmten Kollegien (Synodalvorstände). Durch die Neuordnung seit 1918 werden alle Organe der Kirchenleitung lediglich von den Synoden abhängig. Es empfiehlt sich aber keineswegs, den naturgemäß in seinem Bestand oft wechselnden Synodalvorstand mit der eigentlichen Leitung zu betrauen. Ihm (oder anderen Vertrauensmännern der Synode) wird freilich ein starker Einfluß auf die Regelung der grundsätzlich wichtigsten Angelegenheiten vorzubehalten sein. Daneben aber muß ein aus ganz oder doch vorwiegend hauptamtlich angestellten Personen zusammengesetztes Kollegium die laufende Verwaltung besorgen. Die Frage, in welcher Form das Zusammenwirken dieses Kollegiums mit den synodalen Vertrauensmännern hergestellt wird, ist nach den besonderen Verhältnissen der Kirche, insbesondere auch nach ihrer Größe oder Kleinheit, zu bestimmen. Auf alle Fälle ist darauf zu halten, daß nicht der synodale Einfluß zu einer von wechselnden Mehrheiten abhängigen schwankenden Kirchenleitung führt. Sehr wichtig ist, daß in der Kirchenleitung das theologische Element nicht zu kurz kommt. Werden keine Bischöfe geschaffen, so verlangt es doch die Führung der Pfarrerschaft, besonders ihrer jüngsten Jahrgänge, aber auch das Gesamtinteresse der Kirche, daß theologisch geschulte Persönlichkeiten mit der Bürgschaft für eine freie Entfaltung ihres Wirkens Raum in der Leitung der Kirche erhalten. Der Titel (Generalsuperintendent, Prälat, Superintendent) ist zwar nicht ganz gleichgültig, aber doch eine Nebenfrage; auf persönlich-lebendiges Wirken kommt alles an.

5. Die Organisation der Arbeit. Die Synoden wie die von ihnen bestellten Kollegien dürfen nicht vergessen, daß sie keineswegs nur zur gesetzgeberischen und aufsichtlichen Leitung berufen sind, sondern auch zur schaffenden Arbeit (§ 13). Die kollegiale Gestaltung der obersten Organe ist dem nicht besonders förderlich. Um so mehr ist auch von hier aus zu fordern, daß der Einfluß führender Persönlichkeiten nicht durch den kollegialen Geschäftsgang erstickt werde. Hierfür ist der mit dem Vorsitz in der obersten Leitungsbehörde Betraute besonders wichtig. Gerade für dieses Amt sollte die beste Persönlichkeit gewählt werden; die Frage der Vorbildung (juristisch, theologisch oder eine andere) darf zurücktreten. Der Träger dieses Amtes ist auf Lebenszeit zu bestellen; jedenfalls ist eine Abberufung von Zufallsmehrheiten und rasch wechselnden Stimmungen un-

abhängig zu machen. Die Synode wird durch Einsetzung ständiger Ausschüsse für alle Hauptgebiete der kirchlichen Arbeit das Ihrige dazu zu tun haben, daß die Kirchenleitung ihre Tätigkeit nicht in Aufsicht und Verwaltung sich erschöpfen lasse.

§ 17. Die Organisation kleinerer Kirchenbezirke

1. Bildung kleinerer Bezirke. In Kirchen kleinen Umfangs bedarf es keiner Zwischenstellen zwischen den gesamtkirchlichen Organen einerseits, den Gemeinden andererseits. In größeren Kirchen hat sich aber die Notwendigkeit gezeigt, eine Anzahl von Gemeinden zu einem engeren Bezirk zusammenzufassen. Die katholische Kirche bildete in Deutschland bereits etwa vom 9. Jhrh. an, als die Zahl der Pfarreien wuchs, aus einer Anzahl von solchen Archipresbyterate oder Dekanate. Die lutherischen Kirchen folgten nach dem Vorgang von Kursachsen (1527) mit der Einsetzung von Superattendenten (Superintendenten) und ähnlichen Beamten; nur kleine Kirchengebiete verzichteten darauf. Diese Unterbezirke pflegen als Diözesen, Dekanate, Kirchenkreise bezeichnet zu werden. Ihre Grenzen fallen oft, aber durchaus nicht immer, mit denen des politischen Kreises zusammen. In der Regel umfassen sie eine Zahl von mindestens 10, höchstens 25 Gemeinden; Ausnahmen finden sich. Entsprechend der Entwicklung der deutschen Kirchen waren diese Bezirke oft nur Regierungsbezirke; solange keine Gemeindeverfassung und keine Selbstverwaltung des Bezirks bestand, lag ihre Bedeutung ganz überwiegend in der Aufsicht des an der Spitze stehenden Beamten über die Pfarrer und Gemeinden des Sprengels. Seit Einführung kirchlicher Selbstverwaltung sind auch die Kirchenbezirke in gewissem Maß Selbstverwaltungsgebiete geworden; sie müssen allen Eifer aufwenden, um gleichfalls eigentliche Arbeit zu leisten. Sie können freilich niemals im gleichen Maß Arbeitsorgane werden wie Kirchen und Gemeinden, weil die für den Bezirk zu leistende Arbeit einerseits durch die gemeindliche, andererseits durch die gesamtkirchliche Arbeit begrenzt ist. Doch können sie durch Regelung der pfarramtlichen Hilfe in Notfällen (Vakanzen, Krankheiten, Urlaub), durch einen sehr nützlichen Austausch der Kräfte zwischen Gemeinden des Kreises, durch belebendes Eingreifen in die Arbeiten der äußeren und inneren Mission usw., aber auch durch Veranstaltungen zur Förderung des Gemeindelebens (Kreisfeste für Heidenmission, Innere Mission, Gustav-Adolf-Verein, Evangelischen Bund, Gemeindefeste, Kreisfeste von Gemeindevereinen, Kreissiechenhäuser) eine sehr wirsame Arbeit leisten. In nicht wenigen Fällen erweist sich für Einzelgebiete der kirchlichen Arbeit geradezu die Schaffung von Kreisorganisationen als nützlich; so besonders, wenn es gilt, leistungsschwachen Gemeinden zu helfen. In manchen Bezirken erwachsen auch aus besonderen gemeinsam empfundenen Notständen Aufgaben, für die am ehesten der Kirchenkreis aufkommen kann. Um den Bezirk nach Möglichkeit zu einer Arbeitsgemeinschaft zu gestalten, empfiehlt es sich, ihn weder zu groß (über 20) noch zu klein (unter 10 Gemeinden) zu machen und ihn nicht ohne Rücksicht auf die

Übereinstimmung der Interessen und Aufgaben zu bilden. Die Frage, ob Stadt- und Landgemeinden in einem Bezirk zu vereinigen sind, kann nicht allgemein entschieden werden; der Austausch kann nützlich sein; es sind aber auch Fälle denkbar, in denen bei solcher Vereinigung Land- wie Stadtgemeinden Schaden leiden.

2. Die Organisation der Bezirke. Den Mittelpunkt der Organisation muß eine Bezirks-, Kreis- oder Dekanatssynode bilden, zu der die Kirchengemeinden ihre Vertreter – mindestens ebenso viele Nichttheologen wie Pfarrer – entsenden. Die Bildung dieser Synoden durch Urwahlen ist zu widerraten. Großen Gemeinden ist eine stärkere Zahl von Vertretern zuzubilligen als kleinen. Der Schwerpunkt der Verhandlungen muß in der Beratung der kirchlichen Fragen des Bezirks liegen; in der Belastung mit allgemein gehaltenen Themen lag ein Hauptfehler der früheren Kreis- und Dekanatssynoden. Ihnen ein begrenztes Besteuerungsrecht einzuräumen, wird sich empfehlen, wenn sie eigene Arbeiten in Angriff nehmen sollen. Die Synode wird dauernd durch einen Ausschuß oder Vorstand vertreten sein müssen, dem die Erledigung laufender Angelegenheiten von begrenzter Wichtigkeit zusteht. An der Spitze dieses Vorstands wird, wie das auch der herkömmlichen Entwicklung entspricht, am besten ein Pfarrer der Synode stehen; nur ein solcher kann die Leitung der kirchlichen Arbeit des Bezirks mit der erforderlichen aufsichtlichen Tätigkeit verbinden. Dieser Superintendent (Übersetzung von episcopus = Aufseher), Dekan (die Bezeichnung stammt aus der Militärsprache: ein über 10 Mann gesetzter Führer), Propst (Präpositus) usw. wird ein nicht allzu umfängliches Pfarramt mit der Leitung des Bezirks vereinigen können; gegebenenfalls ist ihm eine Hilfskraft zu stellen. In der Überzahl der Kirchengebiete wurde er bis zur gegenwärtigen Neuordnung der Verfassungen vom Inhaber des landesherrlichen Kirchenregiments ernannt; in Rheinland-Westfalen, Hessen, Baden u. a. wurde er von der Kreis-(Dekanats-)Synode auf eine begrenzte Zahl von Jahren gewählt. Zweifellos hat die Stimmung für die Wahl und gegen die Ernennung neuerdings Fortschritte gemacht; sie wird sich auch in den neuen Verfassungen Ausdruck schaffen. Dem Grundsatz der Selbstverwaltung entspricht die Wahl besser als die Ernennung.

Drittes Kapitel: Die Kirchengemeinden als Organe des kirchlichen Handelns

§ 18. Geschichtliche und grundsätzliche Erwägungen

1. Geschichtlicher Rückblick. Die Kirche setzt sich aus der Gesamtheit der Gemeinden zusammen; in der Bezirksorganisation ist eine kleinere Gruppe von Gemeinden zusammengeschlossen. Beide Organisationen weisen also auf die Grundform der Gemeinde zurück. Die Gemeinde ist in der Tat die lebenskräftige Grundeinheit der Kirche. Um so mehr hängt vom richtigen Verständnis des Wesens der Gemeinde ab. Dieses Verständnis ist ohne Kenntnis der Geschichte nicht erreichbar.

Die urchristlichen Gemeinden, anfangs ohne jede feste Ordnung, auch in der späteren Entwicklung sich nur langsam zu bestimmten Formen durchringend, bilden doch überall wirkliche Gemeinschaften, deren Grundlage das Evangelium ist. Sie vereinigen sich gottesdienstlich (Apgsch 2, 42. 46; I Kor 11, 17 ff.; 14, 26 ff.), werden aber darüber hinaus alsbald enge Lebens- und Arbeitsgemeinschaften. Nichts bleibt ihnen fremd, was ihre Glieder bewegt; sie sorgen für die äußere Not derselben (Apgsch 6, 1 ff.), sie beschäftigen sich mit ihrer sittlichen Haltung (I Kor 5, 1 ff. u. ö.). Bald entstehen in ihrer Mitte gewisse Ämter, die zunächst in ganz freier charismatischer Weise, allmählich in festerer Ordnung notwendige Gemeindedienste verrichten (§ 10). Diese Gemeinden sind, wenn auch die Apostel anfangs auf ihre Ordnung stark einwirken, doch selbständige Gebilde, die für die Regelung ihrer Angelegenheiten einstehen. Auch der 1. Klemensbrief (Kap. 44), der erklärt, daß die von den Aposteln eingesetzten Vorsteher der Gemeinde, falls sie ihr Amt untadelig führen, nicht abgesetzt werden dürfen, setzt als selbstverständlich voraus, daß die Einsetzung unter Zustimmung der ganzen Gemeinde erfolgt sei. Erst im 2. Jhrh. wird die Gemeinde von Bischof, Presbyterium und Diakonen abhängig gemacht (Ignatius ad Trall. 7). Auch später noch besitzt die Gemeinde bestimmte Rechte; so noch durch Jahrhunderte — allerdings unter starkem Vorrang des Klerus — das der Bischofswahl.

Diese Entwicklung wird allmählich abgelöst durch die katholische Periode. Sie ist charakterisiert durch die völlige Unselbständigkeit der Gemeinde, die, als aus „Laien" bestehend, gänzlich der Leitung des Klerus unterstellt wird. Diese Auffassung kommt in der Enzyklika Pius' X. an Bischöfe, Klerus und Volk von Frankreich vom 11. Febr. 1906 zu klarem Ausdruck: multitudinis officium est, gubernari se pati et rectorum sequi ductum obedienter. Auf dieser Anschauung baut sich das im Mittelalter entwickelte Parochialrecht auf. Das gesamte Kirchengebiet wird in eine Anzahl von räumlich begrenzten Bezirken (Parochien von παροικία, ursprünglich = Fremdlingschaft, Niederlassung, Bezirk) geteilt, die zur Leitung und kirchlichen Versorgung einem Pfarrer zugewiesen sind. Danach gibt es genau genommen keine Gemeinden, sondern nur nach örtlichen Gesichtspunkten bestimmte Pfarrbezirke, in denen der Pfarrer — in der katholischen Kirche ist es immer nur einer — der Leiter, die Christen die ihm Unterstellten sind.

An die lutherische Reformation dürfen wir nicht mit den Fragestellungen unserer Zeit über Wesen und Rechte der Gemeinde herantreten. Luther kennt keine konfessionelle Kirchengemeinde; er kennt nur die durch ihre Obrigkeit alle ihre Angelegenheiten (auch die kirchlichen) regelnde einheitliche Gemeinde; wenn er von dem Willen der Gemeinde spricht, meint er sie. Seine Lehre vom Priestertum aller Gläubigen (§ 12) ist mit dieser Anschauung nicht ausgeglichen. Wohl mußte er vom Gedanken des allgemeinen Priestertums aus dazu kommen, der Gemeinde bestimmte Rechte zuzuerkennen; so namentlich das auf die eigene Versorgung mit der Predigt des Evangeliums und im Zusammenhang damit auf die Berufung oder

wenigstens Mitwirkung bei der Berufung der Prediger (am schärfsten in der Schrift „Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen: Grund und Ursach aus der Schrift 1523; in Betracht kommt auch De instituendis ministris ad clarissimum senatum Pragensem 1523). In der Praxis aber nahm die Obrigkeit auch die kirchliche Leitung, einschließlich der Berufung der Pfarrer, ganz in die Hand. Der Gedanke, den Luther in der Vorrede zur Deutschen Messe äußert, wonach die, so mit Ernst Christen sein wollen, für sich einen besonderen Gottesdienst halten möchten, hat, weil er lediglich Wunsch geblieben ist, keinerlei Einfluß auf die Stellung der Gemeinde geübt. Auch die Ansätze zur Organisation bestimmter, ins kirchliche Gebiet schlagender Verrichtungen gelten, soweit sie sich in lutherischen Gemeinden finden, der Gesamtgemeinde, die einheitlich ihr ganzes Leben, auch das kirchliche, ordnet. Solche Ansätze finden sich z. B. in der „Ordnung eines gemeinen Kastens" für die kursächsische Gemeinde Leisnig, von Luther 1523 herausgegeben (10 „Vorsteher zu dem gemeinen Kasten"; ausgearbeitete Kassen-, Schul- und Armenordnung). Die Ziegenhainer Kirchenzuchtordnung (1539), die Presbyter zur Verteidigung der Lehre, zur Seelsorge, zur Durchführung des Jugendunterrichts, zur Zucht, auch zur Aufsicht über den Prediger vorsieht, steht bereits unter dem andersartigen Einflusse Butzers. Während nämlich in der lutherischen Kirche jene Ansätze bald verkümmern und die Gemeinden wieder zu Parochien werden, die ohne Selbständigkeit lediglich Bezirke für die pfarramtliche Bedienung darstellen, entwickeln sich auf reformiertem und von reformierten Anschauungen beeinflußtem Gebiet vielfach ganz andere Gemeindeverhältnisse. In Straßburg wurden Älteste eingesetzt, für jede Parochie 3, insgesamt 21 Kirchspielpfleger mit dem Hauptauftrag seelsorgerlicher Kirchenzucht; sie wurden zu zwei Dritteln von der Obrigkeit, zu einem von der Gemeinde gewählt. Calvin organisiert in seinem Projet d'ordonnances ecclésiastiques (1541) die Genfer Gemeinde, indem er die Ämter der pasteurs, docteurs, anciens, diacres festlegt und ihre Obliegenheiten genau ordnet. Aber auch hier wie in allen Gemeinden mit einer Obrigkeit gleichen Bekenntnisses kommt die kirchliche Gemeinde für sich nicht zur Geltung; sie bildet eine Einheit mit der bürgerlichen Gemeinde, die auch auf die Besetzung der Ämter Einfluß nimmt. Zu voller Auswirkung gelangt die Selbständigkeit der konfessionellen Gemeinde in denjenigen reformierten Kirchen, die unter katholischem Regiment stehen (Frankreich, Niederlande). In Deutschland sind in dieser Lage die Gemeinden am Niederrhein (Gemeinden unter dem Kreuz); in ihnen entfaltet sich ein stark ausgeprägtes, selbständiges Gemeindeleben mit Predigern, die die Gemeinde selbst wählt, mit Presbytern und Diakonen; auch Diakonissen finden sich. Sehr bemerkenswert ist die in diesem Gebiet auftretende Unterscheidung von Gemeindegliedern (engerer Kreis, der sich ausdrücklich der Gemeinde angeschlossen und ihrer Zucht unterworfen hat) und Pfarrgenossen (weiterer Kreis, alle in der Gemeinde Wohnenden umfassend); nur den ersteren stehen die eigentlichen Gemeinderechte zu. Aus Evan-

gelischen, die um des Glaubens willen die Heimat verlassen mußten, bildeten sich im deutschen Westen mehrfach Fremdengemeinden (Flüchtlingsgemeinden), die ähnliche Gemeindeordnungen bildeten; organisatorische Verdienste erwarb sich um sie besonders Johannes a Lasko. Auch in den von den Staatskirchen sich lösenden englischen und schottischen Freikirchen, sowie in den amerikanischen Kirchen nach der Trennung von Kirche und Staat gewinnen die Gemeinden volle Selbständigkeit und im Zusammenhang damit eigene Organisation. Im allgemeinen pflegt man diese Ordnung, weil auf der Leitung der Gemeinde durch selbstgewählte Älteste (Presbyter) beruhend, als Presbyterialverfassung zu bezeichnen. Machen die sog. Presbyterianer diese Verfassungsform zum konstitutiven Moment ihrer Kirchenbildung, so ist sie doch in reformierten Kirchen auch sonst so gut wie allgemein zu finden. Von den reformierten niederrheinischen Gemeinden aus ist diese Gemeindeverfassung dann in die rheinisch-westfälische Kirchenordnung (1835) übergegangen, und auf diesem Wege ist sie im 19. Jhrh. in zahlreiche andere deutsche Kirchen, auch in solche ausgeprägt lutherischen Gepräges, gekommen. In den östlichen Provinzen der altpreußischen Landeskirche wurde eine Selbstverwaltung der Kirchengemeinde, die in den Bahnen der Presbyterialverfassung ging, 1873 eingeführt; weitaus die meisten anderen deutschen Landeskirchen sind vorher oder nachher den gleichen Weg gegangen. Dabei fanden allerdings charakteristische Besonderheiten Eingang, die dem lutherischen Herkommen entsprachen (Vorsitz des Pfarrers in den Selbstverwaltungsorganen der Gemeinde). Wenige Kirchen (Mecklenburg) lehnten dauernd ein Eingehen auf diese Gedanken ab.

2. **Das Wesen der Kirchengemeinde.** Die Bestimmung der Kirchengemeinde als Pfarrbezirk zur kirchlichen Versorgung einer örtlich begrenzten Zahl von Gemeindegliedern beruht, wie der geschichtliche Rückblick zeigt, auf katholischen Überlieferungen. Damit ist nicht gesagt, daß die lokale Begrenzung einer Gemeinde falsch ist; sie ist sogar in den meisten Verhältnissen durchaus notwendig. Aber das Wesen einer Gemeinde wird durch jene Bestimmung nicht entfernt erschöpft. Ihm glaubt eine andere Anschauung gerecht zu werden, die sich ausdrücklich auf die lutherische Reformation beruft. Diese Anschauung hat neuerdings B. Doerries verfochten; nach ihm ist die Kirchengemeinde „die Gemeinschaft des Wortes und Sakramentes, nichts anderes. Die Kirchenglocken rufen sie aus ihrer Unsichtbarkeit hervor, aber mit dem Segenswunsch kehrt sie wieder in ihr Dunkel zurück". Diese Formulierung geht, noch dazu in einseitiger und dem Moment der selbst in diesem Fall notwendigen Organisation gar nicht Rechnung tragender Weise, auf die Auffassung der Kirchengemeinde als bloßer Kultusgemeinde zurück. Doerries beruft sich für seine Anschauung gerade so zu Unrecht auf Luther und die lutherische Reformation, wie die Vertreter der Ansicht von der kirchenauflösenden Bedeutung des Protestantismus (§ 2, 2). Die lutherischen Bekenntnisschriften können nicht herangezogen werden, weil sie den tatsächlichen Kirchengemeinden genau so wenig Aufmerksamkeit schenken wie den tatsächlichen Kirchen; sie stellen fast allein Merkmale der idealen Kirche auf. Luther aber hat wiederholt Gedanken

geäußert, die durchaus nicht für die Auffassung der Kirchengemeinde als bloßer Kultusgemeinde sprechen. Er kannte ja (Nr. 1) überhaupt keine besondere Kultusgemeinschaft, sondern nur eine für alle ihre Bedürfnisse, auch für den Gottesdienst sorgende Rechtsgemeinde. Wer Äußerungen Luthers und der Bekenntnisschriften, die lediglich der Gemeinde der Gläubigen gelten, auf die Ortsgemeinde anwendet, begeht eine unheilvolle Verwechslung. Wie fern Luther der Gedanke einer auf Wort und Sakrament beschränkten „Kultusgemeinde" lag, das wird zum Überfluß deutlich durch die Leisniger „Ordnung eines gemeinen Kastens" (Nr. 1). Auch Martin Butzers Schrift „Von der wahren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst" (1538) zeigt sehr klar, daß er nicht bloß an eine Kultusgemeinde denkt: „Die Kirche Christi ist die Versammlung und Gemeinde derer, die in Christo, ihrem Herrn, durch seinen Geist und Wort also von der Welt versammelt und vereinbart sind, daß sie ein Leib sind und Glieder durcheinander, davon jedes sein Amt und Werk hat zu gemeiner Besserung des ganzen Leibes und aller Glieder." Die Bestimmung der Kirchengemeinde als Kultusgemeinde entspricht aber vor allem nicht den im Wesen des christlichen Glaubens und der durch ihn gebildeten Gemeinschaft liegenden Momenten; diese treiben, wie der Blick auf die urchristlichen Gemeinden zeigt, zu enger, alle Lebensverhältnisse umspannender, in gegenseitiger Hilfe tätiger Gemeinschaft. In der Richtung dieser ntlichen Anschauung, nur unter Anpassung an unsere Zeit, geht die Auffassung des modernen Herolds der Gemeindebewegung, des Osnabrücker und Dresdener Pastors Emil Sulze († 1914), der die Kirchengemeinde als lebendige Gemeinschaft tätiger Liebe, als eine in gegenseitiger Seelsorge aller an allen sich auswirkende wirkliche Gemeinschaft bauen wollte. In seinen Spuren arbeitet seit 1910 der „Deutsche evangelische Gemeindetag" mit seinen Zweigorganisationen. Damit ist nun auch die Auffassung der Gemeinde als pfarramtlichen Versorgungsbezirks, also als Objekts pfarramtlicher Tätigkeit, überwunden. Die Kirchengemeinde ist selbst tätiges Subjekt. Allerdings entsprechen die tatsächlichen Gemeinden unserer Kirchen diesem Wesen oft nur in sehr beschränktem Maß; es kann geradezu die Frage aufgeworfen werden, ob sie, weil ein großer, vielleicht einmal der entscheidende Teil ihrer Glieder zum bewußten Christentum nur ein lockeres Verhältnis hat, als Gemeinden in jenem Sinn angesehen werden dürfen. Man darf es doch tun, wenn und solange ihr Handeln sich in der durch den christlichen Charakter der Gemeinde gegebenen Linie bewegt. Die Bestimmung der Kirchengemeinde als einer Gemeinschaft am Evangelium, einer alle mit diesem Wesen verbundenen Forderungen erfüllenden Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, genügt aber noch nicht, weil sie die Frage der äußeren Ordnung noch nicht berücksichtigt. Zum Wesen einer Kirchengemeinde gehört es auch, daß sie sich in den Rahmen einer verfaßten Kirche fügt, und daß sie einen nach festen Grundsätzen bemessenen Teil der Glieder dieser Kirche umfaßt. Die Grundsätze, nach denen der Umfang der Kirchengemeinde zu bestimmen ist, bedürfen besonderer Erörterung (§ 19, 1); meist handelt es sich in unseren Verhältnissen um örtliche Begrenzung (Parochien). Das Ergebnis ist:

Eine evangelische Kirchengemeinde ist die einen begrenzten Teil der Glieder einer evangelischen Kirche umfassende Organisation, die ihrem innersten Wesen nach Gemeinschaft am Evangelium, also Gemeinschaft des christlichen Glaubens und der christlichen Liebe, sein will.

3. Die Aufgaben der Gemeinde. Als Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe, als Lebensgemeinschaft ist die Kirchengemeinde auch Arbeitsgemeinschaft. Der Umkreis ihrer Arbeit ist lediglich durch ihr Wesen und durch ihre Eingliederung in einen kirchlichen Organismus beschränkt; ihre Aufgaben umfassen alles, was die Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe fordert. Ihren erwachsenen Gliedern muß sie religiöse Gemeinschaft in allen gewünschten Formen bieten (Gottesdienste, freiere religiöse Versammlungen, religiösen Zusammenschluß in engeren Kreisen, Seelsorge); sie muß zugleich, soweit das nötig ist, eine über das bloß Religiöse hinausgehende Gemeinschaft unter ihnen, sei es nach Gliederung in bestimmte Schichten, sei es ohne solche, zu schaffen suchen, um dadurch sittlichen, kirchlichen, religiösen Halt zu geben (Gemeindeabende, Gemeindevereine). Auch die religiöse Erkenntnis wird sie teils durch die gleichen, teils durch besondere Veranstaltungen zu fördern suchen (Vorträge, Besprechungen). Endlich muß sie als Liebesgemeinschaft auch leibliche Nöte ihrer Glieder lindern (Liebestätigkeit, Armenpflege, Krankenpflege). Die heranwachsende Jugend der Gemeinde hat sie nicht nur religiös (Kindergottesdienst, Konfirmandenunterricht, Sorge für Religionsunterricht in der Schule, Konfirmation, Christenlehre, religiöse Vereinigungen Konfirmierter), sondern auch sittlich und kirchlich (Einwirkung auf die Erziehung, besonders auch in Mischehen, Jugendvereine, Jugendheime, Waisenpflege, Fürsorge für Gefährdete) heranzubilden. Solchen Gliedern, deren Verbindung mit ihr locker zu werden droht oder geworden ist, soll sie mit besonderer Liebe nachgehen (Seelsorge, Evangelisation), gegebenenfalls aber auch die Anwendung ernster Maßnahmen (Gemeindezucht) nicht scheuen. Wo ihre eigenen Kräfte zur Bewältigung der Aufgaben nicht reichen, muß sie Fühlung mit anderen Gemeinden, zunächst mit denen im gleichen Kirchenkreis, dann mit der ganzen Kirche, herstellen. Als Glied dieser weiteren Organisationen wird sie sich zu betätigen haben, indem sie Nöte, die bei anderen Gemeinden auftreten, teilnehmend mitträgt und an den großen Aufgaben der Gesamtkirche (§ 13, 3) verständnisvoll mitarbeitet. Dazu kommt die Fülle der Aufgaben äußerer Art (Organisation, Finanzwesen), die gelöst werden müssen, wenn eine Kirchengemeinde allen jenen Arbeiten gewachsen sein soll. Auch die Herstellung geordneter Beziehungen zur bürgerlichen Gemeinde und zu den anderen Religionsgemeinden desselben Orts weist der evangelischen Kirchengemeinde bestimmte Pflichten zu. Der Umfang aller dieser Aufgaben ist gewaltig. Wenige Gemeinden haben ihn bisher in vollem Umfange in Angriff genommen.

§ 19. Die Organisation der Kirchengemeinden

1. Die allgemeine Organisation. Je größer der Aufgabenkreis ist, um so notwendiger ist eine geeignete Organisation. Wohl hängt letztlich alles davon ab, daß die Gemeinde innerlich lebendig sei; und keine Organisation, auch die vortrefflichste nicht, kann Leben schaffen. Aber auch die lebendigste Gemeinde bleibt, falls sie nicht zur Arbeitsgemeinschaft organisiert ist, arbeitsunfähig. Grundvoraussetzung für jede Organisation ist eine möglichst zweckentsprechende Zusammensetzung und Begrenzung der Gemeinde. Die Frage, ob die Bildung der Gemeinde nach örtlichen Grenzen (Lokalgemeinde) oder nach freier Wahl des Seelsorgers durch das Gemeindeglied (Personalgemeinde) erfolgen soll, kommt nur für Orte mit mehreren Pfarrern in Betracht, vor allem für größere Städte. Die beste Lösung liegt trotz ernster Gegengründe in der Richtung der Lokalgemeinde, weil nur sie eine umfassende Berücksichtigung aller Glieder der Volkskirche (§ 14, 3; 15, 3) ermöglicht. Der herkömmlich mit dieser Form verbundene Parochialzwang kann durch Gewährung des Entlaßscheines für einzelne kirchliche Handlungen, darüber hinaus durch Einführung eines Optionsrechtes für eine andere Gemeinde erleichtert werden. Unter besonderen Verhältnissen, wie sie zur Zeit durch die außerordentliche Spannung unter den kirchlichen Richtungen gegeben ist, mögen auch weitergehende Ausnahmen, wie die Bildung von Minderheitsgemeinden innerhalb der großen Gemeinden, am Platze sein. Doch ist deutlich, daß damit nicht bloß ein starkes Abweichen vom Ideal der Gemeindeeinheit, sondern auch eine Erschwerung der praktischen Arbeit in recht bedeutendem Umfang gegeben ist; wo solche Ordnungen nötig werden, ist das ein Kennzeichen ungesunder Zustände. Sehr wichtig ist ferner die Begrenzung der Gemeinde auf eine Höchstzahl von Gemeindegliedern (Normalzahl etwa 4000 Seelen bei 1 Pfarrer, nicht mehr als 12000 bei 3 Pfarrern, daher Zerschlagung der in Großstädten und Industriegegenden vorhandenen Riesengemeinden) und klare Gliederung der Gemeinde unter Berücksichtigung der besonderen örtlichen Verhältnisse (Seelsorgebezirke); sie allein ermöglicht reibungslose Arbeit der Pfarrer und nachdrückliche Ausnützung der aus der Gemeinde selbst sich bietenden freiwilligen Kräfte. Die Herstellung und dauernde Fortführung einer in Form einer Kartothek geordneten Liste aller Gemeindeglieder mit den für das Gemeindeleben wichtigen Notizen (Gemeindeverzeichnis, Gemeindeliste, Seelenregister) erweist sich in größeren Verhältnissen als eine Notwendigkeit, ist aber auch für kleinere Gemeinden sehr zu empfehlen. Des weiteren handelt es sich darum, die Gemeinde durch Schaffung handlungsfähiger Organe zu befähigen, daß sie ihren Willen äußere und selbsttätig auftrete.

Die scheinbar einfachste Organisationsform ist die der Gemeindeversammlung, bei der von einem bestimmten Alter (etwa 24 oder 25 Jahre) an alle erwachsenen Gemeindeglieder Stimmrecht haben. Aber

diese Versammlung ist nur in kleinsten Gemeinden ein brauchbares Instrument. In größeren muß die Gesamtheit der Stimmberechtigten aus ihrer Mitte, doch so, daß die Wählbarkeit erst bei etwas höherem Alter (vielleicht 30 Jahre) beginnt, eine Kirchengemeindevertretung wählen, die an ihrer Statt und in ihrem Namen die wichtigsten Beschlüsse faßt. Für die laufenden Verwaltungsgeschäfte muß eine engere Körperschaft (Kirchenvorstand, Presbyterium, Gemeindekirchenrat, Kirchgemeinderat) bestellt werden. Diese Zweiteilung ist in den Landeskirchen mit Gemeindeverfassung allgemein üblich geworden; angefochten wird sie wegen der oft beobachteten Passivität der Kirchengemeindevertretung; aber diesem Übelstand kann dadurch abgeholfen werden, daß ihr größere Rechte und Pflichten auferlegt werden. Daß die größere der beiden Körperschaften durch Urwahlen von allen Stimmberechtigten gewählt wird, ist allgemein üblich; seit der Revolution ist auch die Beteiligung der Frauen mit gleichem Recht kaum noch strittig. Dagegen werden dem Eintritt von Frauen in diese Körperschaften zuweilen noch Bedenken entgegengestellt. Sie sind keineswegs ganz leicht zu nehmen; aber sie brauchen die Gewährung des Rechts zum Eintritt nicht zu beeinflussen. Den Wählern selbst ist die Entscheidung zu überlassen. Von Sulze und anderen ist der Vorschlag gemacht worden, noch ein drittes Kollegium einzusetzen (Presbyterium neben Kirchenvorstand, Gemeindepflege), dem die Fürsorge für den inneren Aufbau und Ausbau der Gemeinde zufallen solle; ein Vorschlag, der für größere Gemeinden, in denen der Kirchenvorstand für die inneren Fragen keine Zeit behält, sehr wertvoll ist.

Die in diesen Körperschaften handlungsfähig gewordene Gemeinde kann nun auch die Arbeit an sich selbst organisieren. Dabei sind zwei Gesichtspunkte zu beachten. Einmal muß auch über die Beteiligung an diesen Beschlußkörpern hinaus die Gemeinde selbst nach Kräften zu reger Mittätigkeit mobilisiert werden; sodann ist für die an der Gemeinde zu leistende Arbeit Sorge zu tragen, indem die nötigen Arbeitskräfte angestellt und ihnen geeignete Arbeitsbedingungen geschaffen werden.

2. **Die Gemeindeämter.** Keine Gemeinde kann ohne hauptamtliche Arbeitskräfte auskommen. Das wichtigste Gemeindeamt wird immer das des Pfarrers bleiben. Er ist überall für die Abhaltung der Gottesdienste, den Religionsunterricht, die Arbeit zur Förderung der religiösen Erkenntnis, auch für große Gebiete der Seelsorge unentbehrlich. Dem Pfarramt muß eine besondere Darstellung gewidmet werden (§ 20 – 25). Hier ist nur noch zu betonen, daß es im Kern seiner Arbeit, nämlich in der Verkündigung des Evangeliums im Gottesdienst wie bei anderen Gelegenheiten, von wechselnden Gemeindestimmungen durchaus unabhängig erhalten werden muß. Andererseits soll es sich, ohne die in seinem Wesen liegenden innersten Verpflichtungen zu verleugnen, dennoch als Gemeindeamt fühlen; der Pfarrer ist nicht Herr, sondern Diener und Helfer der Gemeinde. Es wird daher auch richtig sein, der Gemeinde eine starke Mitwirkung bei der Besetzung ihrer Pfarrstelle zn gewähren; der Pfarrer muß durch das Vertrauen der Gemeinde berufen werden (§ 22). Die Anstellung der

Pfarrer muß (anders als in manchen schweizerischen Kirchen) um ihrer inneren Unabhängigkeit willen auf Lebenszeit erfolgen; die Aufsicht über sie ist letzten Endes nicht Gemeindeinstanzen, sondern der Kirchenleitung zu übertragen. Die Regelung ihrer Tätigkeit steht der Gemeinde zu, aber so, daß sie an bestimmte Grundsätze gebunden ist. Die auf alle Fälle dem Pfarrer zuzuweisenden Arbeitsgebiete sind bereits genannt. Ob ihm auch die Leitung der gemeindlichen Selbstverwaltungsorgane zuzuweisen ist, kann zweifelhaft sein. In Deutschland ist das fast durchweg üblich; in Landgemeinden wird es sich fast immer als zweckentsprechend erweisen; in städtischen Gemeinden läßt sich gegen die Belastung des Pfarrers mit Verwaltungsgeschäften vieles einwenden. Daher sollte dort, wo auch der Pfarrer das wünscht, die Übertragung des Vorsitzes an ein anderes Gemeindeglied möglich gemacht werden. Auf alle Fälle muß, wenn eine Gemeindepflege für den inneren Aufbau der Gemeinde eingerichtet wird, der Pfarrer in ihr die Leitung haben. Wenn an einer Gemeinde mehrere Pfarrer angestellt sind, so sind deren Arbeitsgebiete durch eine sorgfältige Geschäftsordnung zu regeln. Die Zuweisung je eines besonderen, ganz von ihm zu pastorierenden Seelsorgebezirks an jeden Pfarrer ist notwendig, damit jeder sein Eigengebiet hat, in dem er mit seiner Gemeinde fest zusammenwachsen kann. Auch unständigen Hilfspredigern ist, wenn möglich, ein solcher Bezirk zuzuteilen. Die Pfarrer einer Gemeinde sind am besten in Rang und Titel einander gleichzustellen; die vielen aus vergangenen Jahrhunderten stammenden, jetzt veralteten Titel (Primarius, Oberpfarrer, Archidiakonus, Diakonus usw.) sind, schon weil sie dieser Gleichstellung entgegen sind, zu beseitigen. Liegt die Geschäftsleitung der Gemeinde in der Hand eines Pfarrers, so hat die in Rheinland und Westfalen eingeführte Ordnung, wonach die Pfarrer im Amt des Präses Presbyterii jährlich wechseln, manches für sich, aber auch vieles gegen sich (mangelnde Einarbeitung des einzelnen, fehlende Kontinuität). Es wird sich nicht völlig vermeiden lassen, daß manche Arbeiten auch nach anderen Gesichtspunkten als nach den durch die Seelsorgebezirke gegebenen unter die Pfarrer verteilt werden. Dabei ist aber darauf zu achten, daß jeder Pfarrer die gesamte Seelsorge seines Bezirkes (einschließlich der kirchlichen Handlungen) zu versehen habe und daß keiner in der wichtigen Predigttätigkeit zur Seite gedrängt werde, wie das früher oft geschah (keine Frühprediger und Nachmittagsprediger). Die Anstellung von Pfarrern für besondere gemeindliche Arbeiten (z. B. Krankenhauspfarrern, Jugendpfarrern), kann in städtischen Verhältnissen geboten sein; ihre Einordnung in die Arbeitsorganisation der Gemeinde macht, namentlich bei dem Jugendpfarrer, gewisse Schwierigkeiten. Aber wo die Fürsorge für die Jugend nur in dieser Form ausreichend geübt werden kann, muß die Gemeindeorganisation ausreichende Elastizität beweisen, um solchen sachlichen Notwendigkeiten zu genügen. Die Anstellung theologisch gebildeter weiblicher Kräfte (Theologin), besonders für den Dienst in Krankenhäusern, Gefängnissen usw. mit weiblichen Insassen, ist wünschenswert (Anfang in Baden).

Neben den Pfarrer treten andere Gemeindeämter. Früher waren es in den meisten Gemeinden nur die des Organisten und des Küsters; jetzt hat sich der Kreis erweitert. Einen Organisten braucht die Gemeinde zur Führung der Orgel beim Gottesdienst, zur Leitung des Gesanges, wo solcher bei Beerdigungen üblich ist. Sie muß darauf halten, daß der Organist kirchliches Empfinden habe und sich in die für den Gottesdienst gegebenen Ordnungen einpasse. Wo ein Kirchenchor besteht, fällt seine Leitung in der Regel dem Organisten zu; auch dafür ist es dringend erforderlich, daß für die Durchführung einheitlicher, dem Wesen des Gottesdienstes Rechnung tragender Gesichtspunkte gesorgt wird. Mehr zur Unterstützung der Pfarrer und zur Ergänzung ihrer Arbeit werden jetzt häufig Gemeindehelfer bestellt. Ihre Dienstobliegenheiten sind bisher sehr verschieden geregelt; teils leisten sie Bürodienst, teils helfen sie in Seelsorge, Jugendarbeit und Armenpflege. Für die Jugendarbeit sind auch zuweilen besondere Jugendpfleger bestellt. In großen Gemeinden sind solche Beamte bei Überlastung der Pfarrer geradezu eine Notwendigkeit. Auch Gemeindehelferinnen zum Dienst an der weiblichen Jugend, zur Hilfe bei der Armenpflege usw. können von großem Werte sein. Unbedingt erforderlich ist die Anstellung einer ausreichenden Anzahl von Gemeindeschwestern für die Krankenpflege. Sie sollte von Gemeinde wegen bewirkt und nicht freien Vereinigungen überlassen werden. Wo es angeht, ist dieser Krankenpflege durch ein Krankenhaus Rückhalt zu geben. Auch die Anstellung männlicher Krankenpfleger empfiehlt sich, wenigstens in Großstadtgemeinden; die erforderlichen Kräfte sind freilich sehr schwer zu gewinnen. — Für die äußeren Hilfsdienste ist durch die Bestellung eines Rendanten der Kirchenkasse, in größeren Gemeinden eines Geschäftszimmers mit den erforderlichen Schreibkräften, und eines Küsters, der über die Ordnung in der Kirche zu wachen hat, Sorge zu tragen.

3. Gemeindevereine. Um ihren Aufgaben nachzukommen, kann die Gemeinde das Mittel des Vereins nicht entbehren. Der Umstand, daß die Vereinsform anfangs ohne organischen Zusammenhang mit der Gemeinde sich entwickelt hat (§ 26), darf ihre Benutzung durch die Gemeinde nicht hindern. Für die Herstellung der inneren Verbindung unter den Gemeindegliedern wie für die Belebung ihrer Anteilnahme an den Gemeindeaufgaben ist ein Gemeindeverein — in heutigen Verhältnissen am besten als Männer- und Frauenvereinigung zu organisieren — notwendig, neben dem ein der Liebestätigkeit dienender Gemeindefrauenverein bestehen sollte. Auch für die Darbietung religiös gestimmter Gemeinschaft an einzelne Gruppen der Gemeindeglieder wie für die religiös-sittliche Bewahrung Jugendlicher oder Vereinsamter sind Vereine notwendig (Männervereine, Frauenvereine, Vereine junger Männer, Vereine junger Mädchen). Werden für die Armenpflege oder zur Unterstützung sozialer Gemeindeeinrichtungen gleichfalls Vereine notwendig, so sind auch sie, schon um einem planlosen Nebeneinander vorzubeugen, als Gemeindevereine einzurichten. Die Leitung dieser Vereine muß nicht notwendig in der Hand des Pfarrers liegen; aber die Organe der Gemeinde müssen maßgebenden Einfluß auf sie haben. Die Fürsorge

für solche Vereine (Räumlichkeiten, Geldmittel) ist Aufgabe der Gemeinde; doch ist die Heranziehung der Mitglieder zur Aufbringung der Kosten nicht nur statthaft, sondern grundsätzlich zu empfehlen. — Über das Verhältnis der Gemeinde zu „freien" Vereinen vgl. § 26.

4. Kirche und Gemeindehaus. Die Kirche bildet den gottesdienstlichen Mittelpunkt der Gemeinde; zu außergottesdienstlichen Veranstaltungen kann sie nur mit sorgsamer Rücksicht auf ihren Charakter benutzt werden. Für Veranstaltungen, die keinerlei religiösen Charakter haben, sollte sie nicht gebraucht werden; die badische Kirchenverfassung von 1919 (in § 9) verbietet mit Recht das ausdrücklich. Für andere Veranstaltungen ist die Schaffung eines Gemeindehauses, wenigstens in größeren Gemeinden, wünschenswert. Es soll enthalten: Räume für den Konfirmandenunterricht, für Bibelstunden, Besprechstunden, Vorbereitung des Helferkreises für den Kindergottesdienst, für Gemeindeabende und kirchliche Vereine aller Art, für die Gemeindeschwestern, auch für das Gemeindeamt.

5. Gemeinsame Organisation mehrerer Gemeinden. Die evangelischen Kirchengemeinden einer Stadt bilden, auch wenn ihre Grenzen nicht mit denen eines Kirchenkreises zusammenfallen, eine Lebensgemeinschaft; keine von ihnen kann ganz ohne Rücksicht auf die anderen ihre Wege gehen; namentlich können sie die kostspielige kirchliche Fürsorge für neu entstehende Stadtteile nicht der einzelnen nächstbetroffenen Gemeinde überlassen. Daher wird gemeinsame Organisation notwendig. Sie vollzieht sich durch Schaffung eines Verbandes der Kirchengemeinden (Parochialverband), der die finanzielle Gemeinsamkeit herstellt und große gemeinsame Aufgaben übernimmt, und durch Errichtung eines Gemeindeamts, das die gemeinsamen geschäftlichen Arbeiten (Gemeindelisten usw.) erledigt. Auch andere Formen der Gemeinsamkeit sind möglich; die örtlichen Verhältnisse müssen die Ordnung entscheidend beeinflussen.

Viertes Kapitel: Das Pfarramt

§ 20. Wesen und Aufgaben des Pfarramts

1. Verhältnis zum katholischen Pfarramt. Das evangelische Pfarramt ist, so verschieden evangelische und katholische Anschauungen über sein Wesen sein mögen, aus dem katholischen Pfarramt hervorgegangen und trägt noch heut die Spuren seines Ursprungs. Unter der Herrschaft des mittelalterlichen Parochialrechts (§ 18, 1), waren die Einwohner eines Bezirks kirchlich ausschließlich an ihren Pfarrer (Parochus) gewiesen; diesem stand die gesamte geistliche Leitung desselben kraft bischöflicher Übertragung zu. Dieser äußere Rahmen des Pfarramts wurde von den evangelischen Kirchen einfach übernommen. Dagegen konnte die scharfe Kritik der Reformation an den katholischen Lehren von der Kirche und vom Priestertum nicht ohne Rückwirkung auf die Auffassung vom Wesen des Pfarramts bleiben. Der katholische Pfarrer wird von seiner Kirche, die den vollen Gehorsam ihrer Glieder beansprucht, mit der autoritativen Leitung

seiner Herde beauftragt; er steht als durch das Sakrament der Priesterweihe dem Volk Entnommener, als Angehöriger des Klerus (von κλῆρος = Los, Anteil, dann Inhaber eines Anteils, Amts; im Altertum Stadtmagistrat im Gegensatz zum Volk) über den Laien (von λαός = Volk). Die evangelischen Kirchen kennen keinen gesonderten Priesterstand; Luther hat durch seine Lehre vom „allgemeinen" Priestertum (§ 12) dieser Anschauung den Boden entzogen. Der Pfarrer ist Christ unter Christen; nur der Ordnung halber (Conf. Aug. XIV) ist er mit der Ausrichtung von Aufgaben betraut, die an sich jeder Christ auszurichten fähig gewesen wäre. Ebenso konnte von autoritativer Leitung der Gemeinde nun nicht mehr die Rede sein; gab doch die Gemeinde selbst dem Pfarrer den Auftrag zur Ausübung seines Amtes.

Diese starke Verschiedenheit ist aber in der Praxis nicht klar zur Entwicklung gekommen. Die immer wieder durchbrechende Anschauung von der göttlichen Stiftung des „geistlichen Amts" (§ 11, 2), die naive Übertragung einer besonderen „geistlichen" Würde auf den mit der Ausrichtung kirchlicher Handlungen Betrauten, die Ausbildung eines Pfarrerstandes, der nun eben doch wieder mit besonderen Rechten eines „geistlichen Standes" ausgestattet wurde (§ 22, 3), bewirken, daß jene evangelische Anschauung immer wieder von katholisierenden Vorstellungen durchkreuzt wird. Das Pfarramt ist ein von der Kirche geschaffenes Amt; es gibt keinen besonderen „geistlichen Stand"; der Pfarrer ist nichts als ein für seinen Beruf besonders vorgebildeter Christ, dem die seelsorgerliche Bedienung einer Gemeinde übertragen ist.

2. Pfarrer, Kirche und Gemeinde. Hiernach ist ein für alle Male aufzuräumen mit der Vorstellung, als gebe es ein nach göttlichem Willen kraft eigenen Rechtes gleichsam neben Kirche und Gemeinde stehendes „geistliches Amt". Wohl aber bleibt die namentlich in neuerer Zeit viel erörterte Frage zu klären, ob das Pfarramt ein Amt der Kirche oder der Gemeinde ist. Stände eine Kirchengemeinde für sich, so wäre sie in die Notwendigkeit versetzt, selbst für ihre seelsorgerliche Bedienung zu sorgen; das zu diesem Zweck geschaffene Amt wäre dann also ein rein gemeindliches Amt. Unsere Kirchengemeinden stehen aber nicht allein, sondern im Verbande einer verfaßten Kirche; das Pfarramt haben nicht sie gebildet, es ist eine Einrichtung dieser Kirchen. Daher ist es nur folgerichtig, daß es in seinen Ordnungen, Rechten und Pflichten gesamtkirchlich und nicht nur einzelgemeindlich ausgebaut ist. Vorbildung, Berufung, Bestellung, Verpflichtung der Pfarrer werden gesamtkirchlich geregelt; die Gesamtkirche gibt dem Pfarrer im Notfall Rückhalt gegenüber etwaiger Willkür der einzelnen Gemeinde; sie macht ihn in den deutschen Landeskirchen (anders als z. B. in manchen Kantonskirchen der Schweiz und in manchen Kirchen Amerikas) unabsetzbar; sie sichert seine äußere Existenz, sie beaufsichtigt ihn. Aber neben diesem kirchlichen Charakter hat unser Pfarramt auch gemeindlichen Charakter. Denn die Kirchengemeinde ist nicht (wie in der katholischen Kirche) ein Regierungsbezirk der Kirche, sondern ein Organismus mit eigenem selbständigem Leben; der Pfarrer hat nicht die Gemeinde im

Auftrag der Kirche zu verwalten, sondern er tritt, unbeschadet seiner kirchlichen Einstellung, in inneren Zusammenhang mit der Gemeinde, in deren Dienst er steht; er muß der Mann des Vertrauens der Gemeinde werden. Das Miteinander des kirchlichen und des gemeindlichen Charakters des evangelischen Pfarramts entspricht dem Verhältnis der Gesamtkirche und der Einzelgemeinde (§ 13, 1); die letztere ist ein Teil der Gesamtkirche und gliedert sich ihr willig ein, aber sie besitzt als Keimzelle frommen Lebens, als in sich geschlossener Organismus auch ein unveräußerliches Eigenrecht (§ 18).

3. Die geschichtliche Entwicklung. Die Gesamtauffassung des Pfarramts ist weder in allen Zeiten der evangelischen Kirche die gleiche gewesen, noch ist sie jetzt in allen Lagern des Protestantismus einheitlich. Das ältere Luthertum sah im geistlichen Amt das ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta (Conf. Aug. V). Zwar wies es ihm auch noch einige andere Aufgaben zu (vgl. Nr. 4), aber diese standen entweder mit jenem Hauptberuf in sachlichem Zusammenhang, oder sie waren nicht gewichtig genug, um die Gesamtauffassung zu beeinflussen. Das lutherische Landeskirchentum ließ dann das Pfarramt im Laufe des 16. und 17. Jhrh.s immer mehr zu einer Art kirchlicher Obrigkeit werden; es hatte in der Gemeinde auf Durchsetzung des göttlichen Willens und der göttlichen Ordnung zu halten und brauchte dazu nachdrücklich das Mittel der Kirchenzucht, und zwar mit Unterstützung der weltlichen Obrigkeit. Eine starke Wandlung erfuhr die Auffassung vom Pfarramt unter dem Einfluß des Pietismus. Dieser rückte die spezielle Seelsorge in den Vordergrund, wobei vornehmlich an solche Gemeindeglieder gedacht wurde, die „vor anderen etwa sonderlich ihr Christentum ihnen lassen angelegen sein und also die recht vom Finger Gottes gerühret sind" (Spener). Diese Betonung der besonderen Fürsorge für die Erweckten und Bekehrten hat aber nicht gehindert, daß die Anschauung vom Verhältnis des Pfarramts zur Gemeinde überhaupt durch den Pietismus wesentlich vertieft und verinnerlicht wurde. Der Ertrag dieser Verinnerlichung ging auch nicht völlig verloren, als die Aufklärungszeit die Ansichten vom Wesen des Pfarramts umgestaltete. Als „die Hauptsache des Predigers und sein eigentliches Werk" bezeichnet sie dies: er soll „Religion und geistliche Glückseligkeit lehren"; er hat also Kenntnisse und Gesinnungen zu vermitteln, „durch deren Mitteilung und Erweckung seine Gemeinde von ihm zur Veredlung ihres Geistes, zur innerlichen Zufriedenheit, zum Empfänglichwerden eines höheren und länger dauernden Wohlbefindens, als äußerliche Zustände und bürgerliche Verbindungen ihm geben können, geleitet sein will" (Spalding). Zugleich wird der Prediger wieder großenteils zum Organ des Staates. Wenngleich z. B. Spalding betont, daß über jenes (eben mit seinen Worten geschilderte) „Geschäft" des Predigers sich keine Vorschrift der weltlichen Obrigkeit erstrecken könne, wird seine Tätigkeit, je weiter die Aufklärung vorschreitet, um so mehr als im Dienst der öffentlichen Wohlfahrt und damit des Staats geschehend angesehen. Der Pfarrer „ist der im staatlichen Interesse und staatlichen Auftrag die Gemeinde im

christlichen Glauben unterrichtende Lehrer" (Drews). Die Arbeit des Pfarrers für das öffentliche Wohl beschränkte sich aber gerade im Zeitalter der vorgeschrittenen Aufklärung nicht auf Predigt und Unterricht; sie zog vielfach auch die weitere Fürsorge für die Gemeinde in ihren Bereich (Gesundheitspflege, Hebung der Landwirtschaft). Zeigte sie also einen kräftigen Zug zur Veräußerlichung, so kam doch der Pfarrer durch die Mannigfaltigkeit seiner persönlichen Beziehungen zur Gemeinde oft in ein recht nahes Verhältnis zu dieser. Die rationalistische Auffassung wurde überwunden durch Schleiermacher, der von der Bestimmung der evangelischen Kirche als einer „Gemeinschaft des christlichen Lebens zur selbständigen Ausübung des Christentums" ausging (Pr Th S. 62) Dementsprechend ist ihm auch das Pfarramt ein Amt der Gemeindeleitung, wobei sowohl die Gestaltung des gemeinschaftlichen Lebens zur Erhaltung des christlichen Lebens (Teilnahme am Kirchenregiment) als auch die selbsttätige Ausübung des Christentums durch die einzelnen (Kirchendienst) in Rücksicht gezogen wird. Das 19. Jhrh. hat diese Auffassung vom Pfarramt noch bedeutend geklärt und vertieft. Dazu haben verschiedene Momente der Entwicklung beigetragen; vor allem die mit der Durchsetzung der Gemeindeverfassung zusammenhängende, durch die von Sulze herkommende Gemeindebewegung (§ 18, 1. 2) vollendete Ausbildung des Begriffs der Gemeinde, sodann die durch die Innere Mission herbeigeführte Besinnung auf einen großen Kreis neuer Aufgaben der Gemeindepflege. Die Einseitigkeit der alten lutherischen Auffassung ist ebenso überwunden wie die der pietistischen; beide aber haben zur neuen Bestimmung Wesentliches beigetragen. Auch das Pfarramtsideal der Aufklärung hat, obwohl in seinen Grundlagen völlig abgetan, doch in der Erweiterung des Blicks für die Beziehungen zwischen Pfarrer und Gemeinde nützlich gewirkt. Betont wird seit Schleiermacher mit vollem Recht die durch die theologische Bildung des Pfarrers ermöglichte Aufrechterhaltung der Verbindung der Gemeinde mit dem geschichtlichen Christentum. Wohl werden die verschiedenen im Wesen des Amts liegenden Seiten auch jetzt in sehr verschiedener Weise betont; aber es hat sich doch eine allgemeine Grundanschauung herausgebildet. Sie läßt sich etwa so ausdrücken: Das Pfarramt ist das von der Gesamtkirche geschaffene und erhaltene Gemeindeamt, dem die Einzelgemeinde die führende Stellung in der Arbeit an ihrer eigenen religiösen und sittlichen Pflege anvertraut, und das verpflichtet ist, diese Aufgabe im engen Zusammenhange mit der Gesamtkirche und mit dem von ihr vertretenen Christentum, also im Sinne des Evangeliums von Christus, auszuführen.

4. Die Einzelaufgaben des Pfarramts. Im alten Luthertum war die Frage nach den Pflichten des Pfarrers rasch zu beantworten. Er hatte das Evangelium zu predigen und die Sakramente zu verwalten. Tatsächlich hat sich aber diese Bestimmung niemals ganz mit der wirklichen Sachlage gedeckt. Selbst wenn man Handlungen wie Trauung und Beerdigung einfach der Predigt des Evangeliums, und den Zuspruch an Sterbende, weil mit Darreichung des heil. Abendmahls verbunden, der

Sakramentsverwaltung zuteilen will, so ergaben sich doch noch andere Pflichten, die zu diesen Funktionen nur in fernerer Beziehung standen: Unterweisung im Katechismus, Privatbeichte, Kirchenzucht. In der reformierten Kirche hat namentlich die letztere von Anfang an eine große Bedeutung besessen. Der Pietismus fügte die spezielle Seelsorge hinzu, die Aufklärung die Fürsorge für die äußeren Gemeindeverhältnisse und die persönlichen — auch leiblichen — Nöte der Gemeinde. Eine außerordentliche Erweiterung erfuhren die Pfarramtspflichten im 19. Jhrh. infolge der Umbildung der Auffassung vom Wesen des Amts (Nr. 3). Jetzt trat die führende Mitwirkung in der Selbstverwaltung der Gemeinde hinzu, die meist den Vorsitz in den Gemeindeorganen einschließt. Auch die Mitgliedschaft in den Kreis(Dekanats)-Synoden, für manche Pfarrer noch dazu im Kreis-(Dekanats)-Synodalvorstand und in den oberen Synoden bringt Arbeit mit sich. Dazu kommt die Vervielfältigung der Aufgaben der Gemeindearbeit besonders durch das Auftreten der Gemeindevereine. Hatten schon um die Mitte des 19. Jhrh.s, als die neuen Jünglings- und Jungfrauenvereine noch ganz als Sache der Inneren Mission galten, vielfach die Pfarrer — nur eben freiwillig, als Männer der Inneren Mission — die Leitung in die Hand genommen, so wurden diese Vereine allmählich immer mehr Gemeindesache; und damit traten sie in den Kreis der Arbeit des Pfarramts. Heut gilt namentlich die Fürsorge für die Jugend (Jugendvereine, Konfirmiertenvereinigung), aber auch andere Vereinstätigkeit zur Belebung des Interesses an den Angelegenheiten der Kirche und der Gemeinde, zur Organisation der eigenen Mitarbeit an den Gemeindeaufgaben (Männervereine, Frauenvereine), als Bestandteil der Arbeit des Pfarrers. Auch soziale Arbeit beansprucht ihn stärker als früher; die Armenpflege ist intensiver ausgebaut, die Krankenpflege von vielen Gemeinden neu aufgenommen worden. Die Arbeit am inneren Zusammenschluß der Gemeinde und an der Belebung des Gemeindegefühls und die Gegenwirkung gegen Kirchenentfremdung, Kirchenfeindschaft und Kirchenaustritt fordern gleichfalls seine Kraft. So ist denn die Arbeit des Pfarramts, ganz besonders in städtischen und industriellen Gemeinden, jetzt unendlich viel schwieriger und mannigfaltiger geworden als vor dem 19. Jhrh. Diese Entwicklung wird nur zu einem Teil durch den Fortfall von Nachmittags- oder Wochenpredigten und durch das Aufhören der viel Zeit kostenden Privatbeichte ausgeglichen.

Die mit dieser Aufgabenfülle verbundene Gefahr der zersplitternden Vielgeschäftigkeit hat bis in die allerjüngste Zeit hinein immer wieder ernste Beobachter zu der Forderung veranlaßt, der eigentliche Inhalt des Pfarramts, der in der religiösen Einwirkung auf die Gemeinde gegeben sei, müsse wieder allein beherrschend werden (E. Foerster). Die Warnung vor oberflächlicher Mache soll jeder Pfarrer recht beherzigen; und Kirchen- wie Gemeindeleitungen sollen darauf achten, daß keinem Pfarrer mehr Arbeit aufgetragen werde, als er leisten kann, ohne das Zentrum seiner Amtstätigkeit, die religiöse Darbietung, leiden zu lassen. Eine rechte Gemeindeorganisation (§ 19) hat gerade das Gute, daß sie für die not-

wendige Arbeitsteilung, auch für Entlastung sorgen kann. Grundsätzlich aber das Pfarramt auf Predigt und Unterricht oder etwa noch die am allernächsten angrenzenden Arbeiten zu beschränken, wäre verfehlt. Da die Gemeinde unmöglich die anderen Arbeiten ruhen lassen kann, müßte die Wirkung die sein, daß die letzteren dem Einfluß des Pfarrers, der doch die Gemeindearbeit leiten soll, entzogen werden, also eine bedenkliche Zweiteilung Platz greifen würde.

§ 21. Die Eignung zum Pfarramt

1. Die Vorbildung. Die Reformation übernahm die Masse der aus dem Katholizismus herkommenden Pfarrer. Besondere Forderungen für die Eignung zu stellen, war sie erst dann in der Lage, als es galt, neue Pfarrer zu berufen. Ein Universitätsstudium konnte zunächst nicht von allen Bewerbern verlangt werden; wohl aber wurde bald eine Prüfung zur Regel gemacht. In ihr handelte es sich aber anfangs nicht um gründliche gelehrte Bildung, sondern um Kenntnis der Hauptsachen der evangelischen Lehre. Als Beispiel für die Anforderungen dient Melanchthons Schrift Examen ordinandorum (1552), die von Examinatoren wie Examinanden benutzt wurde. Allmählich wurde ein (zeitlich nicht fixiertes, oft sehr kurzes) Universitätsstudium gefordert; auch wurden die Prüfungsbedingungen etwas schärfer gestaltet; im 18. Jhrh. wurden in Preußen zwei Examina verlangt. Erst das 19. Jhrh. brachte eine befriedigende Ordnung, die sich übrigens in den deutschen Landeskirchen keineswegs gleichmäßig ausbildete. Jetzt wird überall ein mindestens dreijähriges Studium an einer deutschen Universität zur Bedingung gemacht. Ihm müssen in fast allen Landeskirchen zwei Examina folgen, von denen das eine mehr wissenschaftlichen, das andere mehr praktischen Charakter tragen soll; diese sachliche Unterscheidung tritt aber oft nur undeutlich in die Erscheinung. Die Prüfungsbehörden bilden in der Mehrzahl der Landeskirchen für beide Examina die Konsistorien; doch liegt das erste Examen in einer Anzahl von Kirchengebieten in der Hand der theologischen Fakultäten (zuweilen unter Zuziehung eines Mitglieds der Kirchenbehörde). Neuerdings werden Reformforderungen laut, die auf die allgemeine Zuweisung des ersten Examens an die Fakultäten und auf scharfe Scheidung in ein rein wissenschaftliches und ein rein praktisches Examen dringen. Auch gewinnt die Forderung einer Vermehrung der Pflichtsemester auf acht immer mehr Freunde. Außer der wissenschaftlichen Vorbildung wird — aber erst in neuerer Zeit — auch eine praktische Vorbildung gefordert. Die Anfänge einer praktischen Übung von Kandidaten weisen ins 17. Jhrh. zurück; im achtzehnten gab es einige Predigerseminare, die aber nicht viel mehr als einige Übung im Predigen bezweckten. Die erste Hälfte des 19. Jhrh.s ließ einige Anstalten entstehen, die es mit wissenschaftlicher Weiterbildung ernst nahmen und die praktische Ausbildung auf eine breitere Grundlage stellten. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jhrh.s gewann in weiteren Kreisen der Gedanke Boden, daß jeder Kandidat nach dem

Universitätsstudium eine weitere Ausbildung erhalten müsse, die ihn methodisch von der rein wissenschaftlichen Betrachtungsweise zur praktischen Übung des Amts hinzuleiten habe. In Hessen ist ein einjähriger Kursus auf dem Predigerseminar (Friedberg) pflichtmäßig; in Altpreußen steht es dem Kandidaten frei, zwischen Predigerseminar und „Lehrvikariat" bei einem erfahrenen Pfarrer zu wählen. Weitaus vorzuziehen ist die Anordnung des pflichtmäßigen Besuchs eines Predigerseminars; doch wäre neben diesem noch ein kurzes Lehrvikariat sehr am Platze.

Die Notwendigkeit wissenschaftlicher Vorbildung ist, aller Bestreitung zuwider, durch die § 11, 3 dargelegten Umstände erwiesen. Die Notwendigkeit praktischer Fachausbildung wird durch die Erweiterung der Aufgaben des Pfarramts in neuerer Zeit besonders nahegelegt; aber auch die gesteigerten Ansprüche moderner Gemeinden nötigen dazu.

2. Äußere Anforderungen. Die katholische Kirche hat eine ganze Reihe von Bedingungen für die Zulassung zur Priesterweihe aufgestellt. Absolute Erfordernisse sind männliches Geschlecht und Taufe; das Fehlen gewisser anderer Eigenschaften (eheliche Geburt, Abwesenheit körperlicher Gebrechen, die am geistlichen Dienst behindern u. a.) macht die Priesterweihe zwar nicht ungültig, aber unerlaubt. Die evangelischen Kirchen haben diese Erfordernisse meist nicht ausdrücklich fixiert; doch werden sie sachgemäß gleichfalls geltend gemacht. Erst in neuester Zeit wird die Frage akut, ob unter allen Umständen männliches Geschlecht zu fordern sei. Die deutschen evangelischen Landeskirchen schließen Frauen vom eigentlichen Pfarramt durchweg aus. Einige andere Kirchengemeinschaften lassen Frauen zur religiösen Rede (Quäker, Heilsarmee) oder auch zum Amt des Predigers zu (Unitarier). Rein grundsätzlich angesehen, besteht kein Grund dafür, Frauen vom Pfarramt auszuschließen; I Kor 14, 34 (mulieres in ecclesia taceant) kann, ganz abgesehen davon, daß es sich auf andere Verhältnisse bezieht und keineswegs sicher gegen jedes Sprechen der Frau im Gottesdienst gerichtet ist (I Kor 11, 5!), schon deswegen kein Ausschließungsgrund sein, weil das evangelische Schriftverständnis nicht gestattet, solche Äußerungen als Gesetz zu nehmen. Noch aber widerspricht alles Herkommen dem Eintritt von Frauen ins Pfarramt; auch ist sicher, daß sie durchschnittlich für dessen Aufgaben, namentlich für die Predigt, weniger Eignung mitbringen als die Männer. Möglich, daß, nachdem das kirchliche Frauenwahlrecht eingeführt ist, die Stimmung auch in Deutschland dem öffentlich-kirchlichen Auftreten der Frau freundlicher wird. Doch wird es auch dann nicht als sachlich richtig erscheinen, ihnen den Zugang zum Pfarramt selbst zu eröffnen; der zum Amt der theologisch gebildeten Pfarrgehilfin (§ 19, 2) wird genügen.

3. Die religiöse Eignung. Von den Gemeinschaften und außerkirchlichen religiösen Bewegungen wird es den Landeskirchen zum schweren Vorwurf gemacht, daß sie die religiöse Eignung der künftigen Pfarrer nicht ausreichend prüfen. In der Tat wird es im Grunde dem Gewissen des einzelnen überlassen, ob er sich in seiner religiösen Persönlichkeit für das Amt für geeignet hält. Nur etwa in einer Unterredung zwischen Ordinator

und Ordinanden wird der Ernst dieser Frage dem künftigen Pfarrer aufs Gewissen gelegt. In Wirklichkeit geschieht doch in dieser Richtung sehr viel mehr. Während der praktischen Vorbildung fehlt es nicht an Gelegenheiten, um auf die dringende Notwendigkeit ernster Frömmigkeit hinzuweisen. Doch sollte in der Tat schon während des Studiums auf diese Eignung sorgfältiger geachtet werden. Eine förmliche Prüfung nach dieser Richtung hin ist freilich nicht möglich, weil es sich dabei um Dinge handelt, die nur Gott sehen kann. Und die von pietistischer Seite aufgestellte Forderung, daß nur der Wiedergeborene oder der Bekehrte Pfarrer werden dürfe, ist praktisch wertlos; wer soll entscheiden, ob jemand bekehrt ist oder nicht? Auch ist der dieser Forderung zugrundeliegende Begriff der abgeschlossenen Bekehrung falsch. Indem wir derartige Ansprüche abweisen, machen wir es jedem, der Pfarrer werden will, zur heiligen Pflicht, daß er sich selber vor Gott prüfe, ob er – bei aller Unvollkommenheit – doch mit Ernst ein Christ sein wolle.

§ 22. Die Berufung in das Pfarramt

1. Das Besetzungsrecht. Die katholische Kirche legt das Recht der Besetzung der Pfarrstellen grundsätzlich in die Hand der Kirchenleitung, also in der Regel in die des Bischofs. Doch bürgerte sich im Mittelalter in ziemlich bedeutendem Umfang ein Mitwirkungsrecht Dritter ein. Oft nahm es die – wohl auf das sog. Eigenkirchenrecht zurückgehende – Form an, daß der Grundbesitzer, der Patronus, die Pfründe an der auf seinem Grund und Boden errichteten Kirche vergab. Die lutherischen Landeskirchen ließen die Patronatsrechte bestehen; und an kirchlichen Behörden, die über die Anstellung gewacht und Ungeeignete nachdrücklich ferngehalten hätten, fehlte es anfangs. Noch Jahrhunderte nach der Reformation lag das Berufungswesen wegen des überragenden Einflusses Einzelner im Argen. Das Patronatswesen, das einzelnen Grundbesitzern oder Stadtmagistraten das Recht der Berufung (vocatio) in bestimmte Pfarrstellen gab, besteht bis heute. Nach der Revolution 1918 begann neuerdings eine starke Bewegung für seine Abschaffung. Bis zur völligen Aufhebung dieser Einrichtung, die vielfach verdienstlich gewirkt hat, aber kein grundsätzliches Recht für sich hat und ganz unzeitgemäß ist, wird immerhin noch längere Zeit vergehen. Die Besetzung der Pfarrstellen gehört nicht in die Hand einzelner Bevorrechteter; bei ihr müssen Kirchenbehörde (als Vertreterin der Gesamtkirche) und Gemeinde zusammenwirken; die erstere, weil die Gesamtkirche ein lebhaftes Interesse an der sachgemäßen Verteilung der Kräfte hat und weil sie das Wohl der Gesamtheit der Pfarrer im Auge behalten muß, die letztere, weil sie auf einen Mann ihres Vertrauens und besonderer Eignung für ihre Verhältnisse Anspruch hat (§ 19, 2). Am besten werden die Rechte der Kirche und der Gemeinde so ausgeglichen, daß die Gemeinde durch ihre größere Vertretungskörperschaft aus einer ganz oder größtenteils von der Kirchenleitung (im letzteren Fall zum geringeren Teil vom Kirchenvorstand) aufgestellten engeren Liste einen Pfarrer wählt. Für besondere Fälle kann

aber auch der Kirchenleitung das Besetzungsrecht vorbehalten bleiben; doch sollte ein sachlich begründeter Einspruch der Gemeinde immer freistehen. Wo ein Dritter an der Besetzung der Pfarrstelle beteiligt ist, bleibt der Kirchenbehörde die Bestätigung des Berufenen vorbehalten. Das ist sachgemäß, weil die Kirchenbehörde für die Prüfung aller Umstände der Wahl und Berufung die gemeinsame Instanz ist. Insbesondere muß diese Prüfung darauf gerichtet sein, ob der Berufene alle Voraussetzungen für die Berufung erfüllt, also die erforderliche Eignung (§ 21) hat; kurz gesagt, ob er die Wahlfähigkeit für das geistliche Amt besitzt, die nach bestandener zweiter Prüfung verliehen wird.

2. Die Ordination. In diesen Ablauf rein rechtlicher Handlungen — Erteilung der Wahlfähigkeit, Berufung, Bestätigung — mischt sich nun noch eine Handlung gottesdienstlichen Gepräges: die „Ordination". Als feierliche Handlung an dem in das Amt der Kirche Eintretenden ist sie eine Art Gegenstück zur katholischen Priesterweihe (ordo). Diese katholische Ordination vollzieht sich, da die katholische Kirche die Fiktion aufrechterhält, als durchlaufe der Priester die gesamte Stufenfolge der altkirchlichen Ämter (§ 10, 3), in mehreren Akten. Die Weihe für die ordines minores des Akoluthen, Exorzisten, Lektors und Ostiariers erfolgt meist ohne Zwischenraum hinter einander; nachher sollen bis zur Weihe zum untersten Grad der ordines maiores, dem Subdiakonat, und zwischen dieser und den folgenden Stufen (Diakonats- und Presbyteratsweihe) größere zeitliche Zwischenräume eintreten; doch fallen sie oft kraft Dispensation fort. Der achte ordo, die Bischofsweihe, wird nach Lage der Dinge nur wenigen zuteil. Allen ordines voran geht die Tonsur, das den Kleriker vom Laien unterscheidende Standeszeichen. Das Wesen des von der katholischen Kirche als Sakrament gewerteten ordo ist die Übertragung der „unverlierbaren Befähigung zur Vornahme heiliger und gnadenvermittelnder Handlungen".

Dieses Sakrament der Priesterweihe wurde von Luther schon in De captivitate Babylonica als ein „Fündlein der Papstkirche" bezeichnet und rundweg abgelehnt. Dementsprechend empfahl er 1523 in der an den Prager Magistrat gerichteten Schrift De instituendis ministris nur einen gottesdienstlichen Akt vor der Gemeinde, in dem der für tüchtig Befundene und zum Amt Berufene bestätigt (confirmatio) und der Gemeinde empfohlen werden, auch unter Handauflegung für ihn gebetet werden sollte. Das war also ein Akt der Einführung in das Amt an der betreffenden Gemeinde (Introduktion), der logischerweise beim Wechsel des Amts hätte wiederholt werden müssen. Diese Ordnung fand auch sonst in lutherischen Gemeinden Annahme. Der Gesamtvorgang der Berufung und Einweisung in ein Amt wurde als Ordination bezeichnet, so daß der Sinn der Ordination war: rechtmäßige Berufung zu einem Pfarramt; doch wurde die Bezeichnung Ordination auch für den gottesdienstlichen Akt allein gebraucht. Im 4. Jahrzehnt des 16. Jhrh.s aber veranlaßten verschiedene Umstände die Einführung eines kirchenregimentlichen Aktes, der die feierliche Bestätigung (Confirmatio) der erfolgten Berufung und die Übertragung des Rechts, das Evangelium zu verkündigen und die Sakramente zu ver-

walten, in sich schloß; auf diesen Akt ging nun die Bezeichnung Ordination über. Nach dem Vorgang von Bugenhagen in Pommern wurde 1535 in Wittenberg eine derartige Ordination eingerichtet und durch Luther gottesdienstlich ausgestaltet. Der Umstand, daß Wittenberg Ordinationszentrum für die ganze lutherische Christenheit wurde, verwischte in einem wichtigen Punkt den genauen Sinn der Handlung, die doch nur für den Bereich der Kirche, in deren Auftrag sie geschah, gelten konnte; sie wurde zur allgemein geltenden Ermächtigung zur Verwaltung des Predigtamts, erteilt von der Kirchenbehörde am Ort ihrer Tätigkeit durch eines ihrer Mitglieder. Während sie beim Übergang in eine andere Landeskirche wiederholt werden müßte, läßt man sie für Lebenszeit wirksam sein. Dadurch verwischte sich der rechtliche Kern der gottesdienstlichen Handlung, und sie gewann für viele wieder die Bedeutung der Übertragung einer Art besonderer Fähigkeit zur Amts-, besonders zur Sakramentsverwaltung; katholisierenden Gedanken war aufs neue Tor und Tür geöffnet. Hochkirchlich gestimmte Lutheraner rückten die Ordination nahe an den Sakramentscharakter heran. Demgegenüber ist mit allem Nachdruck an Luthers Grundanschauung festzuhalten, nach der die Ordination nichts ist, quam ritus quidam vocandi alicuius in ministerium ecclesiasticum (De captiv. Babyl.). „Es soll und kann im Grunde die Weihe nichts anderes sein, denn ein Beruf oder Befehl des Pfarramts oder Predigtamts." Freilich müßte, um diese Auffassung klarzustellen, die Wiederholung der Ordination beim Übergang in eine andere Landeskirche eingeführt werden. — Übrigens haben nicht alle deutschen Landeskirchen die Ordnung, wonach die Ordination am Sitz der Kirchenleitung vollzogen wird, angenommen. Hessen-Darmstadt läßt sie bis heute in der Gemeinde vollziehen, in der der junge Theologe erstmalig als „Pfarrassistent" tätig wird. Die mit der Vornahme der Ordination Beauftragten sind die mit den „geistlichen" Funktionen betrauten theologischen Mitglieder der Kirchenbehörde; in Preußen die Generalsuperintendenten, in Hessen die Superintendenten oder (meist) in ihrer Vertretung die Dekane.

3. Der „geistliche Stand". Mit der besprochenen Mißdeutung der Ordination hängt es zusammen, daß auch in den evangelischen Kirchen wieder die Rede von einem „geistlichen Stand" aufgekommen ist. Vom evangelischen Standpunkt aus ist es richtig, von einem Pfarrerstand zu sprechen; die Pfarrer bilden so gut wie z. B. die Oberlehrer einen Stand für sich. Aber dieser Stand ist kein „geistlicher" Stand im Unterschied von einem nichtgeistlichen Stand; am wenigsten sollte man seine Glieder als Geistliche im Gegensatz zu „Weltlichen" bezeichnen, wie leider deutsche Synodalordnungen tun. Nicht minder falsch ist es, Geistliche und „Laien" einander gegenüberzustellen. Die evangelischen Kirchen leisten den mit solchen Benennungen verbundenen katholisierenden Vorstellungen nicht nur durch jene falsche Gültigmachung der Ordination für alle Landeskirchen Vorschub, sondern noch mehr durch den Gebrauch des Begriffs der „Rechte des geistlichen Standes". Es gibt wohl Rechte des Pfarramts (geistlichen Amts) in der evangelischen Kirche; aber das sind Amtsrechte, keine Standesrechte; und diese Rechte (Predigt, Sakramentsverwaltung, Trau-

ung usw.) müßten folgerichtig mit der Aufgabe des Amtes aufhören; sie bleiben aber den Pfarrern, die in ein anderes Amt übergehen (Religionslehrer, Universitätslehrer) oder ganz auf das Amt verzichten, erhalten, es sei denn, daß sie sie freiwillig niederlegen oder die Kirchenbehörde sie ihnen auf dem Wege des Disziplinarverfahrens nimmt. Wenn so durch den amtlichen Sprachgebrauch falsche Vorstellungen hervorgerufen werden, ist es nicht verwunderlich, daß in der Benutzung der Worte „Geistlicher" und „Laie" die merkwürdigsten Unklarheiten bestehen. Eine der auffallendsten ist das neuerdings oft gebrauchte Wort „Laienordination" statt dessen sollte es heißen: Berufung von Nichttheologen in ein kirchliches Amt.

§ 23. Die Lehrverpflichtung des Pfarrers

1. Die geschichtliche Entwicklung. In der katholischen Kirche vor der Reformation bestand keine besonders formulierte Verpflichtung der Priester auf die Lehre der Kirche, an die sie übrigens kraft ihrer Gehorsamsverpflichtung selbstverständlich gebunden waren. Erst 1564 setzte Papst Pius IV. die Form des künftig von allen Priesterkandidaten abzulegenden Glaubensbekenntnisses fest, die sogenannte Professio fidei Tridentina (bei Denzinger, Enchiridion symbolorum, Nr. 994); kurze Zusätze betr. das päpstliche Lehramt und die Unfehlbarkeit sind 1877 hinzugefügt worden. Auch in der lutherischen Kirche fehlte in den allerersten Zeiten eine besondere Lehrverpflichtung; Luthers ältestes Ordinationsformular (1535) kennt keine solche. Doch wurde am Schluß der Prüfung (§ 21, 1) ein Gelöbnis abgefordert, das auch Treue gegen die reine Lehre zum Gegenstand hatte. Luther hat aber später selbst in seine „Forma" der Ordination eine solche Formel aufgenommen (Mecklenburgische Kirchenordnung 1552); sie lautet (nach Verlesung von I Tim 3, 1—7, Apgsch 20, 28—31): „Hie höret ihr, daß uns, so Bischöfe, das ist, Prediger und Pfarrherrn berufen sind und sein sollen, [nicht] wird befohlen, [Gänse oder Kühe zu hüten, sondern] die Gemeine, so Gott durch sein eigen Blut erworben hat, daß wir sie weiden sollen mit dem reinen Wort Gottes, auch wachen und zusehen, daß nicht Wölfe und Rotten unter die armen Schafe einreißen, darum nennet er's ein köstlich Werk. Auch für unsere Person sollen wir züchtig und ehrlich leben, unser Haus, Weib, Kind und Gesinde christlich halten und ziehen. Seid ihr nun solches zu tun bereit, so sprecht Ja." Mit Weglassung der eingeklammerten Worte und anderen kleinen Änderungen ist diese Formel in viele lutherische Ordinationsformulare übergegangen. Andere Ordinationsformulare, wie das hessische der Agende von 1574, nennen bestimmte Bekenntnisse („der soll die ganze Lehre der christlichen Religion, welche in den Büchern des AT.s und NT.s, der Propheten und Apostel Schriften, überliefert wird und in den drei Symbolen, dem Apostolischen, Nicaenischen und Athanasianischen, desgleichen in der Augsburgischen Konfession samt ihrer Apologie kürzlich verfasset und erkläret ist, rein und unverfälscht, treulich und fleißig der Gemeine Gottes

vortragen . . ."). Diese Formel gewann in Hessen benachbarten Ländern Boden. Im Lauf der Jahrhunderte haben die alten Verpflichtungsformeln mancherlei Änderungen erfahren; die Aufklärungszeit neigte zu weitgehenden Verallgemeinerungen und Abschwächungen; die Einführung der Union ließ Abwandlungen angezeigt erscheinen. Doch ist in vielen Landeskirchen der Kern jener Verpflichtung bis heute erhalten (Hessen-Darmstadt nach dem Kirchenbuch von 1904: „Die ganze Lehre der christlichen Religion, welche in den Büchern des AT.s und NT.s, der Propheten und Apostel Schriften, enthalten und in den allgemeinen Symbolen der christlichen Kirche sowie in den reformatorischen Bekenntnissen unserer Kirche, vornehmlich der Augsburgischen Konfession, bezeugt ist . . ."). Zu der Verpflichtung bei der Ordinationshandlung tritt zuweilen eine schriftliche Verpflichtung (Revers), manchmal enthält auch der Diensteid eine solche. Reformierte Kirchen und Gemeinden Deutschlands haben Lehrverpflichtungen, die die Augsburgische Konfession und den Heidelberger Katechismus nennen; manche binden auch nur an die Kirchenordnung. In Bremen hat jede Gemeinde ihre eigene Formel, die öfter nur dazu verpflichtet, das Amt „nach der Lehre der Heiligen Schrift und nach den Vorschriften der kirchlichen Ordnung zu verwalten". Eine gewaltige Buntscheckigkeit der Ordnungen!

2. Lehrfreiheit oder Lehrverpflichtung? Von vielen Seiten ist heute, besonders aus Anlaß gewisser Lehrprozesse (Fall Jatho 1911), volle Lehrfreiheit für die evangelischen Pfarrer gefordert worden. Die Forderung gewinnt etwas Bestechendes durch die Erwägung, daß im Fall ihrer Erfüllung der beliebte Vorwurf, die Pfarrer redeten nur deshalb so, wie sie es tun, weil sie gezwungen seien, verstummen müßte. Begründet wird sie vor allem mit dem Hinweis auf das Wesen des evangelischen Glaubens wie der evangelischen Kirche. „Reine Lehre eine Forderung des Glaubens und nicht des Rechts!" (Rade.) Aber wenn die verfaßte evangelische Kirche ein Bekenntnis braucht (§ 15), so muß dieses in der öffentlichen Wirksamkeit der von dieser Kirche eingesetzten Pfarrer auch beachtet werden. Und es ist nur logisch, daß die Pfarrer bei ihrer Berufung in das Amt eine entsprechende Verpflichtung übernehmen. Wer später die eingegangene Verpflichtung in keiner Weise halten zu können glaubt, den muß sein Gewissen nötigen, aus dem Amte zu scheiden. In Fällen, in denen der Widerspruch zwischen der Verpflichtung und der Wirksamkeit des Pfarrers offensichtlich und ärgerniserregend zutage liegt, ohne daß er selbst das Amt aufgibt, wird die betroffene evangelische Kirche ihn letzten Endes seines Amtes entheben müssen. Der damit verbundene Zwang ist keineswegs gegen das Wesen einer (rechtlich verfaßten) evangelischen Kirche (§ 4, 4). Wollte die Kirche grundsätzlich auf allen und jeden Zwang in der Bindung an ihre Lehre verzichten, so könnte die Folge sein, daß manche ihrer Pfarrer katholisch oder atheistisch lehrten; völlige Auflösung würde die Folge sein.

Bei der Handhabung der Lehrverpflichtung darf aber nicht außer acht gelassen werden, was § 15, 2 über die Geltung von Bekenntnissen in evan-

gelischen Kirchen gesagt worden ist. Gerade weil die Pfarrer eine theologisch-wissenschaftliche Ausbildung empfangen haben, wird es ihnen noch mehr als anderen unmöglich sein, sich unter eine theologische Formulierung früherer Zeit zu beugen. Auch sie haben ein Anrecht darauf, nach dem Grundsatz behandelt zu werden, daß in der evangelischen Kirche alles auf den Glauben ankommt, also auf die religiöse Beziehung zu Gott in Christus. Auch darf nicht vergessen werden, daß die innere Entwicklung eines Menschen niemals abgeschlossen ist, am wenigsten die Entwicklung eines jung in das Pfarramt eintretenden Theologen. Daher ist zu fordern, daß eine evangelische Kirche bei der rechtlichen Geltendmachung der Lehrverpflichtung gegenüber ihren Pfarrern religiöses Verständnis, ernste geschichtliche Besinnung, gründliche wissenschaftliche Erkenntnis und zartes Taktgefühl zur Anwendung bringe. Je zurückhaltender aber die Kirche in der Handhabung der Lehrverpflichtung ist, um so ernster muß der Pfarrer sich auf die innere Übereinstimmung mit dem religiösen Verständnis des Evangeliums, wie es das Bekenntnis seiner Kirche zeigt, prüfen.

3. **Die Lehrverpflichtung und die geltenden Bekenntnisse.** Die in unseren deutschen Kirchen in Geltung befindlichen Bekenntnisse (§ 15, 4) scheinen dem Pfarrer ein besonders schweres Joch aufzuerlegen. Man denke nur an die Erklärungen der Formula Concordiae (VII, VIII) über die Ubiquität des Leibes Christi. Und wieviel gibt die Tatsache zu denken, daß die Conf. Aug. (Art. 9 – 13) mit drei Sakramenten rechnet! — In Wirklichkeit bedeutet diese Eigenart unserer Bekenntnisse für den auf sie verpflichteten Pfarrer eine Befreiung, durch sie wird es sonnenklar, daß wörtliche Bindung gar nicht gefordert werden k a n n. Nun hat man zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Sätzen unterscheiden und die Verpflichtung nur auf die ersteren erstrecken wollen; aber diese Unterscheidung ist willkürlich und undurchführbar. Weil der gegenwärtige Bestand unserer Bekenntnisse diese Lage so deutlich macht, ist die Verpflichtung auf sie derjenigen auf ein neu zu formulierendes kurzes Bekenntnis, das doch wieder als Lehrgesetz gefaßt werden würde, vorzuziehen. Die reformatorischen Bekenntnisse halten den Pfarrer mit der Ursprungsepoche des Protestantismus in innerer Verbindung; sie nötigen ihn, seine Übereinstimmung mit dem reformatorischen Verständnis des Evangeliums immer aufs neue zu prüfen. So wird er auch ihnen gegenüber zu beachten haben, was für sein Verhältnis zum Bekenntnis überhaupt gilt (Nr. 2): er betone seine innere Zustimmung, nicht seine theologische Abweichung.

§ 24. Die Organisation des Pfarramts

1. **Das kollegiale Verhältnis.** In der katholischen Kirche ist jeder Parochie ein Pfarrer gesetzt; reicht seine Kraft nicht aus, so erhält er Hilfsgeistliche (Kapläne), die unter seiner Leitung arbeiten. In den evangelischen Kirchen hat diese Ordnung nachgewirkt, nur daß allmählich, wo mehrere Pfarrer an der Gemeinde tätig waren, die nicht die Geschäfte des Pfarramts Führenden zu selbständigerer Stellung gelangten; eine gewisse

Nachordnung blieb aber bis in das 19. Jhrh. erhalten; ja, sie ist in manchen Fällen noch heute nicht überwunden. Dieses Verhältnis drückt sich in den Titulaturen aus: während der das Pfarramt Führende Oberpfarrer, Pastor primarius, Hauptpastor heißt, kamen nach ihm der Archidiakonus und Diakonus. Am radikalsten ist diese Rangordnung beseitigt, wo, wie in Rheinland und Westfalen, nicht nur alle Pfarrer den gleichen Titel führen, sondern auch die Leitung der Pfarramtsgeschäfte und der Vorsitz im Presbyterium wechselt. Ob diese Ordnung allgemein eingeführt werde, oder ob die Pfarramtsführung einem Bestimmten (in Hessen meist dem Dienstältesten) ein für alle Male zustehe, jedenfalls sollte kein fest berufener Gemeindepfarrer einem anderen unterstellt sein. Das ist grundsätzlich falsch, weil alle Pfarrer für ihre Arbeit in der Gemeinde der gleichen Selbständigkeit bedürfen.

2. Die pfarramtliche Arbeit. Sehr wichtig ist eine klare und praktische Organisation der pfarramtlichen Arbeit, die natürlich eng mit der Organisation der Gemeinde zusammenhängt. Von ihr ist, als von der Gemeinde gesprochen wurde (§ 19), bereits die Rede gewesen. Hier sei nur noch hervorgehoben, daß sich vom Gesichtspunkt des Pfarramts aus dieselbe Ordnung empfiehlt wie vom Interesse der Gemeinde aus: die möglichst gleichmäßige Verteilung der Arbeit auf die vorhandenen Kräfte. Sie wird, wie sie der Gemeinde zugute kommt, auch die Pfarrer selbst am meisten befriedigen und ihre Amtsfreudigkeit heben. Aus den gleichen Gründen ist zu fordern, daß jeder Pfarrer sein möglichst selbständiges, festumrissenes Arbeitsgebiet habe, in dem er einen ihm persönlich anvertrauten Teil der Gemeinde mit eigener Verantwortung zu versorgen hat. Daß die sozialen Schichten der Gemeinde dabei nicht einseitig verteilt werden, ist auch um der Pfarrer willen dringend zu wünschen. Den besten Weg zur richtigen Organisation der pfarramtlichen Arbeit bildet die bereits oben (§ 19) geforderte Einteilung der Gemeinde in Seelsorgebezirke. Daß auf die individuelle Begabung der Pfarrer dabei nicht viel Rücksicht genommen werden kann, ist richtig. Immerhin erlaubt die Zuweisung der trotz allem immer verschiedengearteten Seelsorgebezirke an sie und die Zuteilung anderer, nicht bezirksmäßig gebundener Arbeit, auch die besondere Befähigung der einzelnen Pfarrer fruchtbar zu machen. In ganz großen Gemeinden kann in dieser Hinsicht besonders viel getan werden.

§ 25. Die Frage der Reform des Pfarramts

1. Die Forderung. Eigengeartete Persönlichkeiten im Pfarramt müssen die Bindung an die Regeln dieses Amtes zuweilen hart empfinden. Der Pfarrer ist nicht Beamter wie die staatlichen oder kommunalen Beamten; aber etwas von Beamteneigenschaft haftet auch ihm an; ist er doch an die Ordnungen seiner Kirche gebunden. Das scheint manchem ein Widerspruch gegen den religiösen Grundcharakter des Amts, der nur in voller Freiheit sich auswirken könne. Auch die Lehrverpflichtung macht vielen Pfarrern um so mehr zu schaffen, als agendarische Ordnungen (Rezitation des Apostolikums u. a.) einerseits, das naiv-gesetzliche Verständnis zahlreicher Ge-

meindeglieder andererseits eine Klarstellung ihrer religiös-innerlichen Art erschweren. Ferner drücken Äußerlichkeiten der Amtsführung, die nicht zur Höhe innerlichster Amtsauffassung zu stimmen scheinen. Von hier aus verstehen sich zahlreiche Reformforderungen, die in dem Wunsch gipfeln, daß der Pfarrer „Prophet“ sein solle. Eine zweite Reihe von Reformforderungen geht vom Verhältnis des Pfarrers zur Gemeinde aus; sie betonen den volkskirchlichen Charakter der Gemeinde und des Pfarramts und wünschen, daß der Pfarrer stärker in der Gemeinde aufgehe, daß er niemals mit der Autorität des Amts, sondern immer als Mensch unter Menschen auftrete. Hierher gehören auch die Wünsche, die den volkskirchlichen Charakter des Pfarramts stärker betont sehen wollen. Eine dritte Gruppe stammt aus dem Gedankenkreis der Gemeindebewegung. Diese Forderungen wollen — oft in Übereinstimmung mit denen der zweiten Reihe — den Pfarrer zum rechten „Gemeindepfarrer“ machen, zum Führer einer selbsttätigen, tatkräftig mitarbeitenden Gemeinde. Die Eingliederung des Pfarramts in die Gemeindeorganisation ist mit diesen Forderungen unlöslich verbunden.

2. Beurteilung. Zweifellos ist die Forderung richtig, daß das Pfarramt sich den Anforderungen der Gegenwart anpaßt. Dazu gehört, daß der Pfarrer sich in die Anschauungen und Stimmungen der Gemeinde einfühlt (Religiöse Volkskunde!), daß er mit seiner Gemeinde lebt. Nicht hochgespanntes Bewußtsein der Amtswürde, sondern verständnisvolles Eingehen auf die Bedürfnisse der Gemeinde tut not. Freilich darf dabei nicht Ansehen und Einfluß des Amts verlorengehen; bei allem Miteinanderleben muß die Persönlichkeit des Pfarrers sich durchzusetzen wissen. So wird das Pfarramt auch den Anforderungen der Volkskirche gewachsen sein. Wo, wie in Stadtgemeinden, eine Durchorganisation der Gemeinde nötig ist, hat die dritte Gruppe der Reformwünsche ihr Recht. Die Tätigkeit des Pfarrers verträgt keine engen Regeln, keine bürokratische Einschnürung. Aber ohne Ordnung und Einpassung geht es auch nicht. Wer seine Individualität so hoch stellt, daß ihm die Eingliederung in Gemeinde- und Kirchenordnung zur Last wird, soll nicht Pfarrer werden; er würde sonst seine Seele wund reiben. Jedem Menschen, auch dem Pfarrer, ist Bindung an ein bestimmtes Maß von Ordnung heilsamer Anhalt und nützlicher Rückhalt. Zu Propheten werden ganz wenige geboren; den Pfarrer als solchen zum Propheten machen zu wollen, ist eine gefährliche Überspannung. Darum mag manche Einzelreform wünschenswert sein; im großen ganzen darf die Ordnung unseres Pfarramts als bewährt und der Erhaltung wert gelten.

Fünftes Kapitel: Freie Organe

§ 26. Die Vereine

1. Die Entwicklung des Vereinswesens. Die Form des Vereins ist auf evangelisch-kirchlichem Gebiet spät zur Anwendung gekommen. Die katholische Kirche gab freien Kräften im Dienst der Kirche in ihren Orden,

Kongregationen und Bruderschaften reiche Betätigungsmöglichkeiten; die lutherischen Kirchen banden trotz der Lehre vom allgemeinen Priestertum (§ 12) die in den Gemeinden schlummernden Kräfte unter die tatsächliche Monopolstellung des kirchlichen Amts. In der reformierten Kirche entwickelte sich die kirchlich-amtliche und gemeindlich-amtliche Selbstbetätigung fruchtbarer; aber auch in ihr kam es darüber hinaus lange nicht zu freiem Zusammenschluß. Erst der Pietismus zeitigte auf deutschem Gebiet Formen, die der des Vereins nahekommen: das collegium pietatis, die freie Erbauungsgemeinschaft, das „Konventikel". Im 18. Jhrh. bildete sich die Form des eigentlichen Vereins, und zwar zunächst vor allem in der Armenpflege; aber es waren nicht kirchliche, nicht konfessionelle Vereinigungen, die im Zeitalter der Humanität ins Leben traten, sondern humanitäre, philanthropische. Bei der konfessionellen Ungemischtheit der Bevölkerung in den meisten deutschen Ländern war die Teilnehmerzahl freilich trotzdem meist konfessionell einheitlich. Einen zunächst apologetischen, später mehr erbaulich-karitativen Charakter trug die „Deutsche Gesellschaft edler tätiger Beförderer reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit", durch Pfarrer Johann August Urlsperger in Augsburg 1780 gegründet, seit 1785 „Deutsche Christentumsgesellschaft" genannt, die Mutter vieler Arbeiten christlicher Liebe (Baseler Missionsgesellschaft 1815, Rettungsanstalt in Beuggen 1820); sie hat bis in das dritte Jahrzehnt des 19. Jhrh.s gearbeitet. Zeigt sie das Bild einer internationalen Vereinigung mit „Partikulargesellschaften", so entstanden nun auch andere, nur in Deutschland tätige freie evangelische Vereinigungen: die Bibelgesellschaften, angeregt von der Britischen und ausländischen Bibelgesellschaft (1804), an deren Arbeit sich auch rationalistisch Gestimmte eifrig beteiligten, und die methodistischem Vorbild folgenden Traktatgesellschaften. Auch Johannes Falk in Weimar bedient sich zur Unterstützung seiner Kindererziehungsarbeit der Form eines Vereins, der „Gesellschaft der Freunde in der Not" (1813) mit Zweiganstalten in anderen thüringischen Städten. Die am Anfang des 19. Jhrh.s beginnende Missionsarbeit ist von Anfang an vereinsmäßig organisiert; die Zentren werden die Missionsgesellschaften (auf deutschem Boden zuerst Berlin 1824), Träger des Interesses in kleineren Kreisen die Missionsvereine. Der Evangelische Verein der Gustav-Adolf-Stiftung (seit 1832/1842) zur Unterstützung bedrängter Glaubensgenossen ist das Beispiel einer das ganze Land umfassenden, aber zugleich bis in die kleinste einzelne Gemeinde hineinreichenden Vereinsorganisation. Die Innere Mission hat die Vereinsform ungemein reichlich gebraucht und mannigfaltig ausgebaut. Der Zentralausschuß für die innere Mission (1848) war freilich nicht eigentlich als Verein gedacht, aber die zahlreich erblühenden Landes- und (preußischen) Provinzialvereine trugen ebenso wie die Kreis- und Ortsvereine durchaus die Vereinsform; zahllose Sonderarbeiten konnten gar nicht anders als in dieser Form gedeihen. Seit der Mitte des 19. Jhrh.s wird das Leben der Kirchengemeinden in steigendem Maße mit Vereinsarbeit durchsetzt; Männer- und Jünglingsvereine, Frauen- und Jungfrauenvereine, Meister-, Gesellen-, Lehrlingsvereine, Arbeitervereine entstehen an zahllosen Orten. Daneben bilden sich

neue für ganz Deutschland oder doch weite Gebiete Deutschlands berechnete Vereinigungen mit Zweigvereinen; z. B. der Evangelische Bund (1887), der Deutsche Evangelische Gemeindetag (1910), der Evangelisch-kirchliche Hilfsverein (1888). Ohne diese Vereine ist das kirchliche Leben Deutschlands nicht mehr denkbar. Zu einem guten Teil haben die Kirchengemeinden die örtlichen Vereine in ihre Organisation aufgenommen; so entstand der kirchliche Gemeindeverein (§ 19, 3). Ein anderer Teil der Vereine blieb „frei", hielt sich aber meist in naher und freundlicher Beziehung zur Gemeinde. Immerhin ergaben sich, wo die kirchliche und religiöse Stimmung des Vereins von der der Gemeindeleitung abwich, auch Reibungen; so z. B. zwischen Stadtmissionsvereinen und freigerichteten Kirchengemeinden oder – nach dem Auftreten der Gemeinschaftsbewegung Ende des 19. Jhrh.s – zwischen Gemeinschaften und Pfarramt.

2. Beurteilung. Dafür, daß die Vereinsform unentbehrlich ist, bedarf es keines Beweises. Die in den Gemeinden schlummernden Kräfte können auf keine andere Weise zusammengefaßt und zur Betätigung gebracht werden. Selbst die ausgebildetsten gemeindlichen Organisationen könnten das nicht im gleichen Umfange erreichen. Nur der Verein kann die besondere Teilnahme für einzelne Arbeiten dermaßen ausnutzen, wie es für die Kirche nötig und nützlich ist; nur er kann die Gebefreudigkeit dauernd lebendig erhalten. Doch entsteht die Frage, ob nicht, entsprechend der Arbeitspflicht der Kirchen (§ 13, 3) und der Gemeinden (§ 18, 3), diese selbst die von den Vereinen geleistete Arbeit in die Hand nehmen sollten. Dann würden diejenigen Vereinsorganisationen die wesentlich zur Anregung, Leitung und Beschaffung von Mitteln da sind (Missionsgesellschaften, Landesvereine für Innere Mission usw.), durch amtliche Stellen ersetzt werden, während die örtlichen Vereine, von den Kirchengemeinden geleitet, im übrigen ihre Form behalten würden. Zum Teil ist die Entwicklung – wenigstens in der Einzelgemeinde – tatsächlich diesen Weg gegangen. Eine bestimmte Gruppe von Vereinen gehört allerdings unmittelbar in die Arbeit der Kirchengemeinde hinein (§ 19, 3). Alle örtlichen Vereine aber zu vergemeindlichen wird nicht ratsam sein. Durch die völlige Beseitigung des freien Vereinswesens würde die Initiative gelähmt und manche sonst arbeitswillige Kraft gebunden. Auch ist in Gemeinden mit starker Mischung der religiös-kirchlichen Richtungen das freie Vereinswesen ein nützliches Ventil für solche Stimmungen, die im gemeindeamtlichen Leben nicht hinreichend Berücksichtigung finden. Ähnliches wird auch von den ein ganzes Kirchengebiet umfassenden, ja über dasselbe hinausreichenden Vereinen gelten müssen (§ 13, 4). Von den freien Vereinen aber ist zu verlangen, daß sie der Kirche und der Gemeinde nicht entgegenarbeiten, vielmehr mit ihnen Fühlung und praktische Verständigung suchen.

Zwei Formen des Vereins haben sich, in mannigfaltiger Mischung, herausgebildet: der Arbeitsverein und der Sammelverein. Von ihnen hat der letztere, dessen Mitglieder nur ihren Jahresbeitrag leisten, sonst aber oft recht wenig von der Sache wissen, den ungleich geringeren Wert. Mit seiner Tätigkeit sind nicht geringe Mißstände verbunden: die Art der

Beitragsgewinnung entspricht den idealen Zwecken sehr wenig. Der Sammelverein sollte immer auch Arbeitsverein sein, mindestens so, daß er Kenntnis der in Frage kommenden Arbeit verbreitet. Die herkömmlichen Vereinsfeste leisten dafür zu wenig. Die Arbeitsvereine gliedern sich wieder in solche, an deren Gliedern und für deren Glieder gearbeitet wird (Jugendvereine usw.), und in solche, deren Glieder selbst tätig im Gemeindeleben mitarbeiten. Beide Formen sind unentbehrlich, die letztere ist von ganz besonderem Wert. Es kann auch nützlich sein, wenn die beiden Formen des Arbeitsvereins miteinander verbunden werden (Christliche Vereine junger Männer; manche Männer- und Frauenvereine).

§ 27. Die Anstalt

Auf katholisch-kirchlichem Boden ist die Form der Anstalt alt; kann doch das Kloster als solche betrachtet werden. Auf evangelisch-kirchlicher Seite finden wir sie erst Ende des 17. Jhrh.s als Ergebnis pietistischer Regsamkeit: Franckesche Stiftungen und v. Cansteinsche Bibelanstalt in Halle. Das 18. Jhrh. bringt die Anfänge der Rettungsanstalten, die zunächst mehr im Geist der Menschenliebe (Pestalozzi, Falk) geleitet werden, erst nachher unter pietistischer Einwirkung ausgesprochen religiöse Art erhalten (Graf v. d. Recke-Volmerstein in Düsseltal 1822, Zeller in Beuggen 1820, Wichern im Rauhen Haus bei Hamburg 1833, Fliedner in Kaiserswerth 1836). Durch die Innere Mission fand der Anstaltscharakter Verbreitung und Ausbildung; die Diakonen-(Bruder-)häuser und Diakonissenhäuser sind Anstalten oft größeren Umfanges; evangelische Krankenhäuser, Siechenhäuser, Krüppelheime usw. tragen gleichfalls meist Anstaltsform. Bethel bei Bielefeld, das F. von Bodelschwingh seinen gewaltigen Aufschwung dankt, ist das Musterbeispiel für die zusammenfassende Organisation einer großen Reihe verschiedenster, einander gegenseitig stützender und tragender Anstalten. Auch die großen Missionsgesellschaften haben sich in ihren Missionsseminaren Anstalten angegliedert. Die meisten dieser Anstalten sind der kirchlichen Organisation nicht eingeordnet, sondern „frei"; doch gibt es auch Krankenhäuser usw. im Besitz von Kirchengemeinden. In anderer Lage als die Landeskirchen sind die Freikirchen, die vielfach als Kirchen Anstalten besitzen (Brüdergemeine!). Landeskirchliche Anstalten sind meist die Predigerseminare.

Die Anstalt ist geschichtlich als unentbehrlich erwiesen; für die Ausbildung persönlicher Kräfte können wir sie nicht missen; aber auch für die Erziehung von Kindern, für die Pflege von Kranken aller Art ist sie die gegebene Form. Da die Anstalt meist mit Vereinen organisch verbunden ist, ist die Frage ihrer Verkirchlichung und Vergemeindlichung ebenso zu lösen wie bei den Vereinen. Daß die Kirchengemeinden sich, namentlich für die Krankenpflege, in stärkerem Umfang auch der Anstalt bedienen möchten, wäre zu wünschen.

Die freie Anstalt wird in der Regel von einem Vorstand (Kuratorium) regiert, der vielfach durch Zuwahl zustande kommt. Der Vorstand setzt

die die tatsächliche Leitung übenden Persönlichkeiten ein. Diese Organisation, reichlich patriarchalisch, mag für Erziehungs- und Krankenanstalten genügen. Für Ausbildungsanstalten sollte, je nach dem Alter der Zöglinge, eine gewisse Selbstverwaltung ergänzend hinzutreten. Die Brüderanstalten haben sie meist bereits seit längerer Zeit eingeführt; auch in den Diakonissenhäusern setzt sie sich durch. Hier ist sie um so mehr nötig, als es sich bei ihnen nicht bloß um die Ausbildung zur Schwester, sondern auch um die Leitung der ausgebildeten Schwesternschaft handelt.

Literatur zu §§ 9—27

1. Die grundsätzlichen Fragen sind in letzter Zeit wenig erörtert worden. Über Kirche und Amt wurde vor allem verhandelt in den Streitigkeiten über die göttliche Einsetzung des Pfarramts und über das Verhältnis der Inneren Mission zur Kirche; beides in der Mitte des 19. Jhrh.s. Die dahin gehörige Literatur wird bei den betreffenden Gegenständen verzeichnet (für das Pfarramt vgl. Nr. 8). Eine Reihe hierhergehöriger Fragen erörterte E. v. d. Goltz, Grundfragen der praktischen Theologie, 1917, und Zöllner, Wege und Ziele, 1917; die biblische Grundlage bespricht neuerdings im Überblick Chr. Bürckstümmer: Amt, Gemeinde und allgemeines Priestertum in ihrem Verhältnis dargestellt auf neutestamentlicher Grundlage (Neue kirchl. Zeitschrift 1920, S. 601 ff.). Viel Fleiß ist auf die Geschichte der Entwicklung der kirchlichen Ämter verwendet worden. Hier kann nur auf die wichtigsten neueren Schriften zu diesem Thema verwiesen werden: Edg. Loening, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums, 1888; F. Loofs, Die urchristliche Gemeindeverfassung. Studien und Kritiken 1890, 619 ff.; Rud. Sohm, Wesen und Ursprung des Katholizismus², 1912; Ad. Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts, 1910; Derselbe, Verfassung, kirchl. R E XX, 508 ff.; O. Scheel, Zum urchristlichen Kirchen- und Verfassungsproblem. Studien und Kritiken 1912, 403; Derselbe, Die Kirche im Urchristentum, 1912; H. Lietzmann, Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte. Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1913, 97 ff.

Die Frage des allgemeinen Priestertums ist neuerdings in Fluß gekommen. H. Behm, Der Begriff des allgemeinen Priestertums, 1912, zeigte in reichhaltigem Überblick das „schier hoffnungslose Gewirre der Anschauungen" auf. M. Schian, Das allgemeine Priestertum und die kirchliche Praxis (Studien zur Reformationsgeschichte und zur Praktischen Theologie, Festschr. f. G. Kawerau 1917) wies die Schwierigkeiten der kirchlichen Verwendung des Begriffs auf. Seinem negativen Ergebnis trat weitgehend bei Zöllner, Das allgemeine Priestertum der Gläubigen und die Bedeutung des Gnadenmittelamts, 1919. Wilh. Walther, Die Bedeutung des allgemeinen Priestertums für die kirchlichen Sorgen der Gegenwart, 1919, bietet reiches geschichtliches Material. Der Forderung Rades (§ 12) diente seine Schrift: Das königl. Priestertum der Gläubigen und seine Forderung an die evangelische Kirche unserer Zeit, 1918, dazu Evangelische Freiheit 1918, S. 171 ff. (Rade) und S. 244 ff. (Schian).

2. Die verfaßten Kirchen. Soweit tatsächliche Verhältnisse, namentlich in der kirchlichen Verfassung, zur Besprechung kommen, ist auf die S. 27 angeführten Schriften zur Kirchenkunde des Auslands und Inlands zu verweisen. Zur Ergänzung dienen die Artikel über die einzelnen deutschen Länder in RE und RGG sowie für Organisationsfragen die rechtlichen Darstellungen, besonders Emil Friedberg, Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und Österreich, 1888 (mit späteren Ergänzungen) und Karl Köhler, Lehrbuch des deutsch-evangelischen Kirchenrechts, 1895. Auch Emil Friedbergs Lehrbuch des evangelischen und katholischen Kirchenrechts (6. Aufl. 1909) ist wertvoll. Über die preußischen Ordnungen, also über sieben Landeskirchen, unterrichtet trefflich Paul Schoen, Das evangelische Kirchenrecht in Preußen (2 Bde., vollendet 1910) und K. Goßner, Preußisches evangelisches Kirchenrecht (1. Aufl. 1898; Bd. I in 2. Aufl. 1914); über Hessen Karl Eger und Jul. Friedrich, Kirchenrecht der evangelischen Kirche im Großherzogtum Hessen, 2 Bde, 1911–1914. Durch die Revolution sind aber diese Darstellungen sämtlich überholt, und da die Neubildung der Verfassung noch im Fluß ist, kann eine zusammenfassende Schilderung der jetzigen Verhältnisse noch nicht gegeben werden. Die neuen Verfassungsgesetze verzeichnet laufend das Allg. Kirchenblatt für das evangelische Deutschland (Stuttgart); Übersichten bietet Joh. Schneiders Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands. Für das Ausland verweise ich auf die S. 27 genannte Literatur. Die Art der Brüdergemeine als Arbeitskirche ist ersichtlich aus G. Burkhardt, Die Brüdergemeine, 2 Teile 1905; W. L. Kölbing, Die Geschichte der Verfassung der evangelischen Brüderunität, 1906, die der siebenbürgischen Kirche A. B. aus F. Teutsch, Die kirchlichen Verhältnisse Siebenbürgens, 1906, und aus desselben Geschichte der Siebenbürger Sachsen, 3 Bde 1899–1910; auch der Aufsatz „Die kirchlichen Verhältnisse Siebenbürgens" (Deutsch-evangelische Blätter, 1906 S. 483 ff.) ist beachtenswert. Eine gute Schilderung nordamerikanischer Kirchen gibt H. Haupt: Die deutschen protestantischen Kirchen in Nordamerika (Christl. Welt 1908 Sp. 829 ff.).

Über die grundsätzlichen Fragen der Arbeitskirche findet sich eine gründliche Erörterung bei Th. Kaftan, Vier Kapitel von der Landeskirche, 1903 S. 166–226. Zum Kern des Problems: Jul. Kaftan, Die Kirche als Objekt des Glaubens und als Subjekt des kirchlichen Handelns (Studien zur Reformationsgeschichte und zur Prakt. Theol., 1917). Letzthin wurden die Aufgaben der Kirche besonders im Zusammenhang mit der durch Krieg und Revolution geschaffenen Lage behandelt, z. B. von Paul Blau, Kriegsaufgaben der Seelsorge, 1915; Oskar Pfennigsdorf, Zur Volkskirche hindurch! 1916; Ernst von Dryander, Aufgaben der Kirche, 1919; A. Faure, Die Zukunftsarbeit unserer Kirche, 1920; P. Graue, Kirchliche und staatliche Aufgaben des freien Christentums, 1920. Auch in den Aufsätzen, die das Verhältnis der Kirchen zu den freien Arbeiten behandeln, kommen die einschlägigen Fragen zur Besprechung (s. Nr. 7). Für das ganze Gebiet ist zu vergleichen: M. v. Nathusius, Die Mitarbeit der Kirche an der Lösung der sozialen Frage, 2. Aufl. 1897. Die weitverzweigte

Literatur über Kirche und soziale Frage findet an anderer Stelle Berücksichtigung. Eine Einzelfrage der kirchlichen Arbeit bespricht G. Hilbert: Kirchliche Volksmission, 2. Aufl. 1919, und: Volksmission und Innere Mission, 1917.

3. Kirche und Staat. Die Literatur zu diesem Thema ist so reich, daß nur das Allerwichtigste ausgesucht werden kann. Eine bis auf Ungenauigkeiten sehr gute Zusammenstellung bietet J. Schneider, Literatur zur Kirchenfrage der Gegenwart, 1919. Geschichtlich wichtig sind, wenn auch von staatskirchlichem Standpunkt geschrieben, Karl Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirchen Deutschlands, 1893; A. Pfannkuche, Staat und Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnis seit der Reformation, 1915; auch E. Foerster, Die Entstehung der preußischen Landeskirche, 2 Bde, 1905, 1907. Für das Verhältnis Luthers und der Reformation zu diesen Fragen: J. Köstlin, Luthers Lehre von der Kirche[2], 1868; Theodor Brieger, Die kirchliche Gewalt der Obrigkeit nach der Anschauung Luthers (Ztschr. f. Theol. u. Kirche, 1892); P. Drews, Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? 1908; H. Hermelink, Zu Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit (Zeitschr. f. Kirchengesch. 1908); K. Müller, Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910; K. Holl, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment, 1911; E. Troeltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen, 1912; W. Walther, Luthers Kirche, 1917; H. Jordan, Luthers Staatsauffassung, 1917; A. E. Berger, Luther und die deutsche Kultur, 1919; Friedrich Meinecke, Luther über christliches Gemeinwesen und christlichen Staat (Hist. Zeitschrift 1920, Bd. 21, S. 1 ff.); Richard Wolff, Studien zu Luthers Weltanschauung, 1920; auch R. Sohm, Kirchenrecht, Bd. 1, 1892, und W. Kahl, Lehrsystem des Kirchenrechts und der Kirchenpolitik, Bd. 1, 1894; Erich Foerster, Luthers Kirchenbegriff und die kirchliche Krisis von heute (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1920, S. 103 ff., mit Erwiderung von E. Troeltsch); Gerh. Hilbert (s. zu Nr. 4). Für die reformierte Auffassung: K. Rieker, Grundsätze reformierter Kirchenverfassung, 1899. Für die neuere Zeit: K. Neundörfer, Der ältere deutsche Liberalismus und die Forderung der Trennung von Staat und Kirche, 1909; R. Lempp, Die Frage der Trennung von Staat und Kirche im Frankfurter Parlament, 1913. – Für die Stellung der katholischen Kirche sind die Nachweise bei C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus (3. Aufl. 1911), zu finden; grundsätzliche Darlegungen aus katholischen Federn geben J. B. Sägmüller, Die Trennung von Kirche und Staat, 1907; H. Schrörs, Katholische Staatsauffassung. Kirche und Staat, 1919 (sehr interessant: Thomas von Aquin maßgebend!); K. Lux, Trennung von Staat und Kirche, 1919; Josef Schmitt, Staat und Kirche, 1919. – Eine umfassende, ob auch in manchem nicht mehr ganz ausreichende Darstellung der tatsächlichen Verhältnisse der „Trennung“ bringt K. Rothenbücher, Die Trennung von Staat und Kirche, 1908; eine viel kürzere, aber zugleich grundsätzliche W. Kahl, Aphorismen zur Trennung von Staat und Kirche, 1908. Zur Ergänzung: A. Pfannkuche, Die Baseler Kirchenverfassung als Vorbild für die Neuverfassung der deutsch-

evangelischen Landeskirchen [1919]; C. Mirbt, Randglossen zu der Baseler Kirchenverfassung, 1919.

Vom evangelischen Standpunkt behandelten jüngst zahllose Broschüren das Problem. Auf geschichtlicher Darlegung baut A. Hauck, Die Trennung von Kirche und Staat (5. Aufl. 1919) sein Urteil auf. Sonst sind, weil mehr grundsätzlich als kirchenpolitisch, herauszuheben: E. Simons, Freikirche, Volkskirche, Landeskirche, 1895; Th. Kaftan, Vier Kapitel von der Landeskirche, 1903 und: Staat und Kirche, 1919; M. Schian, Die ev. Kirchen und der Staat, 1903; E. Troeltsch, Die Trennung von Staat und Kirche, der staatliche Religionsunterricht und die theol. Fakultäten, 1907; Fr. Manz, Staatskirche, Freikirche und Volkskirche, 1912; F. Rendtorff, Kirche, Landeskirche, Volkskirche, 1911; Olimart, Trennung von Staat und Kirche, 1918; L. Zscharnack, Die Trennung von Kirche und Staat, 1919; O. Mayer, Die Trennung von Kirche und Staat, was sie bedeutet und was sie zur Folge hat, 1919; Christian Geyer, Die Trennung von Staat und Kirche, 1919; E. v. d. Goltz, Trennung von Staat und Kirche in der Gegenwart, 1919.

4. **Volkskirche.** Der Klärung des Begriffs der Volkskirche und der Frage ihrer Gestaltung sind außer den genannten Schriften von Simons, Manz und Rendtorff gewidmet: K. Eger, Das Wesen der deutsch-evang. Volkskirche der Gegenwart, 1906; P. Mezger, Eigenart und innere Lebensbedingungen einer ev. Volkskirche der Gegenwart, 1909; G. Naumann, Der Segen einer Volkskirche, 1913; K. Meyer, Kirche, Volk und Staat, 1915; M. Schian, Volk, Religion, Kirche (Deutsch-Evangelisch, 1917); Joh. Müller, Volkskirche und Christentum. 9. Kriegsheft der Grünen Blätter, 1917; Th. Kaftan, Die staatsfreie Volkskirche, 1918; A. W. Hunzinger, Die Volkskirche [1919]; Boeckh, Eine freie evang. Volkskirche 1919; Ph. Bachmann, Von innen nach außen, 1919; K. Rieker, Zur Neugestaltung der protestantischen Kirchenverfassung in Deutschland, 1919. Für Luther sind die zu Nr. 3 genannten Schriften zu vergleichen, besonders Drews; ferner: G. Hilbert, Ecclesiola in ecclesia, 1920; hier wird ganz ausführlich die Frage der Volkskirche und der Freiwilligkeitskirche im Anschluß an Luther erörtert, allerdings in einem von den Darlegungen dieses Grundrisses abweichenden Sinn.

5. **Kirche und Bekenntnis.** Die meisten hierhergehörigen Schriften behandeln das Sonderproblem der Lehrverpflichtung und der Lehrfreiheit; sie werden in Nr. 8 genannt. Andere gelten bestimmten einzelnen Bekenntnissen, z. B. dem Apostolikum. Die Grundfragen kommen zur Geltung bei O. Dreyer, Undogmatisches Christentum, 1888; Julius Kaftan, Glaube und Dogma, 1889; und in desselben Schrift: Brauchen wir ein neues Dogma? 1890. Kaftan bejahte die Notwendigkeit eines Dogmas, forderte aber die Schaffung eines neuen. Von späteren Schriften ist A. Schlatter, Über das Recht und die Geltung des kirchlichen Bekenntnisses (1907) wegen seiner eigentümlichen konservativ-innerlichen Haltung wichtig; ebenso F. Mahling: Ist die Kirche in erster Linie eine Bekennergemeinschaft oder eine Bekenntnisgemeinschaft?. (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1917, S. 173ff.). M. Schulze, Welche Stellung müssen wir als evangelische

Christen zu den Bekenntnisschriften unserer Kirche einnehmen? (ebda 1908) trägt dem tatsächlichen Charakter der lutherischen Bekenntnisse in umfassender Weise Rechnung. Neuerdings ist die Frage nach dem Bekenntnis der Kirche im Zusammenhang mit der Neuordnung der Kirchenverfassung viel erörtert worden. Zöllner (Die Minoritäten in der preuß. Landeskirche, 1917) und J. Schneider (Bekenntniskirche oder Zweckverband? 1917) haben sie ausführlich erörtert; zahlreiche Aufsätze sind ihr nach der Revolution gewidmet worden.

Die lutherischen Bekenntnisse findet man am besten gesammelt bei J. T. Müller, Die symbolischen Bücher der ev.-luth. Kirche; die reformierten bei K. Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche in authentischen Texten mit geschichtlichen Einleitungen, 1903; baptistische Bekenntnisse bei W. J. Mc Glothlin, Baptist Confessions of Faith, 1910.

6. Kirchenbehörden. Vom Landesherrlichen Kirchenregiment ist in den Schriften über Kirche und Staat meist ausführlich die Rede; außerdem A. Stählin, Das landesherrl. Kirchenregiment und sein Zusammenhang mit dem Volkskirchentum, 1871. Über die Bildung der Kirchenbehörden: J. Niedner, Vom Wesen der Kirchenregierung, 1919; Ders., Die Bildung der Kirchenregierung, 1919; Berner, Das Kirchenregiment in der altpreußischen Landeskirche, 1919. Zur Bischofsfrage u. a. Brathe, Brauchen wir in der evangelischen Kirche das Bischofsamt? Positive Union, 1920, S. 115ff.; v. Baumer, Deutsche evangelische Bischöfe? (Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung 1920, S. 623ff.); M. Schian, Bischöfe? (Die Volkskirche, 1920, S. 368ff.); Th. Kaftan, Was heißt Bischof? Ebda S. 20ff.

7. Gemeinde. Auch über die Gemeinde sind zahllose Schriften geschrieben worden. Luthers Stellung zur Sache wird in den Nr. 3 angeführten Schriften mitverhandelt. Für alle Reformatoren vgl. G. Naumann, Die Reformatoren und der Gemeindegedanke, 1918; für Kalvin E. Simons, Ein Vermächtnis K.s an die deutsch-ev. Kirchen, 1909; A. Lang, K. und der moderne Gemeindegedanke (in: Zwei Kalvin-Vorträge, 1911). Die niederrheinischen Gemeinden hat E. Simons behandelt: Eine altkölnische Seelsorgegemeinde als Vorbild für die Gegenwart, 1894; Niederrheinisches Synodal- und Gemeindeleben unter dem Kreuz, 1897; vgl. das von demselben herausgegebene Synodalbuch Die Akten der Synoden und Quartierkonsistorien in Jülich, Cleve und Berg 1570—1610, 1909.

Eine alle Seiten der Sache ausführlich besprechende Gesamtdarstellung fehlt. E. Sulze, Die evangelische Gemeinde (2. Aufl. 1912) und: Die Reform der evangelischen Landeskirchen (1906) sind vor allem Darlegungen seiner eigenen Anschauungen. Grundsätzlich sucht die Frage anzufassen: M. Schian, Die ev. Kirchgemeinde, 1907; aber das Buch ist zu knapp gehalten, um allen Anforderungen zu genügen; auch fehlt natürlich die Berücksichtigung der reichen Erörterungen seit 1907. Einige gute theoretische Ausführungen bei E. v. d. Goltz, Grundfragen der prakt. Theologie, 1917. Auch der ausführliche Artikel RE[3] XXIII von P. Grünberg, Gemeindearbeit und Gemeindeorganisation, der ein sorgfältiges Literaturverzeichnis enthält, bringt Grundsätzliches. Jakob Schoell, Ev. Gemeindepflege (1911) ist vorwiegend

praktisch geartet; Fr. Niebergall, Die lebendige Gemeinde (1917) ist eine kleine Werbeschrift. Die Festschrift für E. Sulze „Lebendige Gemeinden" (1912) enthält zahlreiche Einzelaufsätze. Hier S. 141 ff. die Erörterung der Frage, ob unsere unvollkommenen Gemeinden Subjekt der Arbeit sein können: M. Schian, Ideelle Gemeinde und empirische Gemeinde. H. Matthes, Aussichten und Aufgaben der ev. Landeskirchen in der Gegenwart (1909) führt eine besondere Auffassung in Fortbildung Sulzescher Gedanken durch. Die gegnerische Anschauung von der rein gottesdienstlichen Bedeutung der Gemeinde ist vor allem vertreten durch B. Doerries, Erziehungspflicht der Kirchengemeinden gegenüber sozialen Mißständen (Verhandlungen des 12. Evang.-sozialen Kongresses 1901), und durch E. Waitz, Das Wesen der ev. Kirche, 1913. Sie klingt an bei E. Foerster, Der Inhalt des ev. Pfarramts (Monatschr. f. Pastoraltheol. 1916/17); auch bei L. Heitmann, Großstadt und Religion (bes. 2. Teil 1919). Grundsätzlich wichtig: G. Hilbert, Ecclesiola in ecclesia, 1920. Einzelfragen sind besprochen von M. Schian (Einzelgemeinde und Gesamtkirche, in Deutsch-ev. Blätter 1906); F. Rendtorff (Volkskirche, Kirchengemeinde, Gemeinschaft, in Verhandlungen der 1. u. 2. Konf. f. ev. Gemeindearbeit 1911); H. H. Wendt, Das Verhältnis der Inneren Mission zur kirchlichen Organisation (Ztschr. f. Theol. u. Kirche 1892, S. 146 ff.); P. Gennrich (Innere Mission und Gemeinde. Monatschr. f. Pastoraltheol. 1910/11, und: Innere Mission und Einzelgemeinde, in Verhandl. des 36. Kong. f. Inn. Miss. 1911); M. Schian (Gemeinde und Kirche in ihrem Verhältnis zur Inneren Mission, in: Deutsch-ev. Blätter 1907); Friedrich Curtius, Die Kirche als Genossenschaft der Gemeinden, 1919; P. Grünberg (Die Innere Mission in ihrem Verhältnis zu der Arbeit der kirchl. Gemeinde und ihrer Organe, in: Die Innere Mission im ev. Deutschland 1919) und P. Wurster (Die lebendige Gemeinde und die Innere Mission, ebda 1911); auch: Die Lehre von der Inneren Mission, 1895.

Für die Fragen der Gemeindeorganisation können nur einige Schriften herausgegriffen werden, die entweder grundsätzlich tiefer greifen oder tatsächliche Mitteilungen von Bedeutung bringen. Das trifft zu bei P. Grünberg, Die ev. Kirche, ihre Organisation und ihre Arbeit in der Großstadt (1910); M. Schian, Der gegenwärtige Stand der Gemeindeorganisation in den größeren Orten Deutschlands (1913). Die wichtige Frage der Lokalgemeinde ist erörtert durch N. v. Ruckteschell, Personalgemeinde oder Lokalgemeinde? (1900) und F. Mahling und H. Matthes: Lokal- und Personalgemeinde (Verh. des 5. Deutschen ev. Gemeindetags 1914). Über die Einteilung der Gemeinden in Seelsorgebezirke handelt — außer den obengenannten Schriften von E. Sulze, P. Grünberg und M. Schian — ein kleines Heft „Seelsorgebezirke" von Wagenmann (1913). Zur Frage der Minderheiten: Zöllner, Die Minoritäten in der preuß. Landeskirche, 1917; J. Schneider, Bekenntniskirche oder Zweckverband, 1917; Berner, Der Schutz der kirchlichen Minderheiten, 1919. Die Zusammenfassung der Gemeinden einer Stadt bespricht Barchewitz: Gesamtkirchengemeinden in Großstädten. Sonst mögen noch einige Schriften, meist geringeren Umfangs, genannt sein, die einzelnen Ämtern oder besonderen Schichten der Gemeinde gewidmet sind:

M. Schian, Der Pfarrer und die Gemeindeorganisation (1913); M. Hennig, Das Amt des Gemeindehelfers (1914); H. Palmer, Einordnung der Gemeindehelfer in den Gemeindeorganismus (Verhandl. des 5. Ev. Gemeindetags 1914); A. Hein, Die Kirche und die Männer (1916; ein 2. Heft von Möller 1919); W. Richter, Die Männer in der ev. Gemeinde (1912); Möhring, Kirche und Männer (1917); P. Cremer, Die Frau im ev. Gemeindeleben (1912); E. v. d. Goltz, Der Dienst der Frau in der christlichen Kirche (2. Aufl. 2 Bde, 1914); A. Stock, Die Frau und die ev. Gemeinde (Verh. des 37. Kongresses für Innere Mission 1913). — Die ausführlichste Darstellung der das Gemeindehaus betreffenden Fragen ist: P. Cremer, Das Gemeindehaus, 1905; als Ergänzung dient H. Meyer, Das Gemeindehaus der Neuzeit. — Vom Gemeindeblatt handelt Knodt, Unsere ev. Gemeindeblätter, 1917; auch Alfred Fischer, Die Mobilmachung der Kirche nach dem Kriege, widmet ihm einen Abschnitt, allerdings unter dem besonderen Gesichtspunkt eines kirchlich-amtlichen Organs.

Sammlungen von Schriften und periodische Blätter zur Gemeindefrage: Hefte des Deutschen ev. Gemeindetags (8 Nummern); Flugschriften des Deutschen ev. Gemeindetags (bis 1921 17 Nummern); Mitteilungen des Deutschen ev. Gemeindetags (für die Mitglieder); Der ev. Kirchenvorstand, hrsg. von Joh. Meyer; jährl. 4 Hefte.

8. Pfarramt. Sehr ausführlich ist die Geschichte des Pfarramts behandelt bei E. Chr. Achelis, Lehrbuch der Prakt Theologie [3], I, 1911, S. 62 ff. vgl. desselben: Studien über das geistliche Amt (Studien u. Krit. 1889, S. 1 ff.). H. A. Köstlin, Der Begriff des geistlichen Amts, 1885, ist theoretisch bemerkenswert. Für die neulutherische Anschauung von der göttlichen Einsetzung besonders W. Löhe, Drei Bücher von der Kirche, 1895; Theod. Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche I. 1854; Aug. F. C. Vilmar, Die Lehre vom geistlichen Amt, 1870. Den Gegensatz gegen sie stellen heraus: J. W. F. Höfling, Grundsätze evang.-luth. Kirchenverfassung [3], 1853, und G. Rietschel, Luther und die Ordination, 1883. — Die geschichtliche Entwicklung der Auffassungen vom Pfarramt, seiner Arbeit und seiner äußeren Verhältnisse bis zum 19. Jahrhundert hat P. Drews (Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit, 1905) dargestellt.

Über die Vorbildung zum evangelischen Pfarramt geben die Artikel von F. Cohrs, Unterricht, Theol. RE [3] XX, 301 ff. und K. Eger, Pfarrervorbildung- und Bildung RGG V, 1443 ff. gute Übersichten, auch Literaturzusammenstellungen. Vorwiegend grundsätzlich gehalten ist K. Eger, Die Vorbildung zum Pfarramt der Volkskirche, 1907. Eine knappe kritische Darstellung der ganzen Frage bei O. Baumgarten, Die persönlichen Erfordernisse des geistlichen Berufs, 1910. Für die praktische Vorbildung: G. Uhlhorn, Die praktische Vorbereitung der Kandidaten der Theologie [2], 1887; Herm. Schmidt, Die Notwendigkeit und Möglichkeit einer praktischen Vorbildung der evang. Geistlichen, 1893; Ed. v. d. Goltz, Die praktische Ausbildung der evang. Geistlichen (Nachrichten aus dem Predigerseminar Wittenburg). Umgestaltung der wissenschaftlichen Vorbildung fordern E. Engelhardt, Forderungen für eine andere Ausbildung der Pfarrer (Christl. Welt

1913, 435 ff); G. Mix, Zur Reform des theol. Studiums, 1908; P. Drews, Das Problem der Prakt. Theologie, 1910, S. 1 ff; W. Frühauf, Praktische Theologie, 1906; auch W. Bornemann, Die Unzulänglichkeit des theol. Studiums der Gegenwart, 1886, ist noch immer beachtenswert. Für die religiösen Forderungen an den Pfarrer: Th. Braun, Die Bekehrung der Pastoren, 1910[6].

Die Berufung zum Pfarramt wird nach ihrer geschichtlichen Seite besonders von G. Rietschel, Luther und die Ordination[2], 1889, und P. Drews, Prüfung und Lehrverpflichtung der Ordinanden in Wittenberg, 1909, behandelt; vgl. auch G. Rietschel, Liturgik, II, S. 465 ff. Zur heutigen Pfarrbesetzungsfrage: M. Schian, Evang. Grundsätze für die Besetzung der Pfarrstellen. Preuß. Kirchenztg. 1908 S. 356 ff. 371 ff.

Äußerst reichhaltig ist die Literatur zur Frage der Lehrverpflichtung. Ausgezeichnet orientieren über das Tatsächliche H. Mulert, Die Lehrverpflichtung in der ev. Kirche Deutschlands, 1904, und Gg. Löber, Die im ev. Deutschland geltenden Ordinationsverpflichtungen geschichtlich geordnet, 1905. Von den Streitschriften zur Sache nur eine Auswahl. Für volle oder doch weiteste Lehrfreiheit M. Rade, Reine Lehre, eine Forderung des Glaubens und nicht des Rechts, 1900; Max Wentscher, Das Problem der Lehrfreiheit, 1907; Gg. Graue, Die protestantische L., 1905; H. Mulert, Wahrhaftigkeit und Lehrverpflichtung, 1911. Die Lehrverpflichtung betonen L. Ihmels, Das Bekenntnis der Kirche und die Diener der Kirche, 1914; F. Hoppe, Die Gemeinde und das Bekenntnis der Kirche, 1914. Der neueren Entwicklung tragen verständnisvoll Rechnung, ohne den Grundsatz der Verpflichtung überhaupt aufzugeben: G. Kawerau, Über Lehrverpflichtung und Lehrfreiheit (Zeitsch. f. prakt. Theologie, 1895, S. 240 ff.); Friedrich Mahling, Das Wesen der Verpflichtung, Studien zur Reformationsgeschichte und zur Prakt. Theologie. Festsch. f. G. Kawerau, 1917). Hier S. 93 f. und bei Mulert RGG III, 2044 reiche Literaturangaben. Grundsätzlich immer noch zu beachten: H. v. d. Goltz, Grenzen der Lehrfreiheit in Theologie und Kirche 1873; vgl. P. Gennrich, Hermann von der Goltz und die Grenzen der Lehrfreiheit (in: Philotesia, Festschrift für P. Kleinert 1907). In besonderem Sinne bemerkenswert: E. Katzer, Das Problem der Lehrfreiheit und seine Lösung nach Kant, 1903; Ad. Schlatter, Über das Recht und die Geltung des kirchlichen Bekenntnisses, 1907; Joh. Niedner (Jurist), Gedanken über Zwang, 1911.

Die Frage der Reform des Pfarramts ist namentlich durch die Konflikte zwischen Amt und Persönlichkeit seit Ende des 19. Jhrh.s angeregt worden. Aus einem solchen Konflikt erwuchs: Chr. Schrempf, Zur Reform des evangelischen Pfarramts, 1911. O. Brüssau, Der evang. Pfarrer – „Beamter“ oder „religiöser Charakter“? 1913, hat auf den Fall Traub Bezug. In ergreifender Bekenntnisform wird ein derartiger Konflikt – nicht ein Lehrkonflikt – geschildert von A. Pauli, Im Kampf mit dem Amt, 1911. Mit Zuspitzung auf die Frage nach dem Prophetischen besprechen das gleiche Problem Hans Wegener, Priester und Propheten (Christl. Welt 1912, 736 ff; ganz einseitig) und Ad. Schullerus, Priester oder Prophet? 1912; mit Aus-

spielung des Persönlichen gegen das Theologische: E. Engelhardt. (s. oben) Für die anderen Reformfragen: G. Herzog, Zur Reform des evang. Pfarramts, 1911; J. Herzog u. W. Buder, Pfarrer u. Gemeinde in der Volkskirche, 1919.

Zahlreiche Fragen dieses Kapitels sind besprochen in M. Schian, Der ev. Pfarrer der Gegenwart, wie er sein soll [2], 1920; auch P. Wernle, Einführung in das theologische Studium [3], 1921, bietet Einschlägiges. Zum Gesamtthema interessant sind die Antworten auf eine Rundfrage bei Th. Kappstein, Bedürfen wir des Pfarrers noch? 1906. Von sog. Pastoraltheologien sollen hier, da dieses Gebiet sonst nicht mehr zur Sprache kommt, erwähnt werden die nicht veraltende von Claus Harms, Pastoraltheologie (1830/34 [8], 1878); die recht inhaltreiche Pastoraltheorie von Alfr. Krauß, hrsg. von F. Niebergall 1904 (auch in Krauß' Lehrbuch der Prakt. Theologie), und die neueren, ganz lesbaren, aber nicht besonders wertvollen von Joh. Haase, Der praktische Geistliche in seinem Werden und Wirken, 1905; Aug. Hardeland, Pastoraltheologie, 1907. Immer noch beachtenswert sind Karl Büchsels Erinnerungen aus dem Leben eines Landgeistlichen (5 Bde, 1865—1897, die meisten wiederholt aufgelegt). Vorwiegend pastoral-ethisch eingestellt sind: Fr. Rittelmeyer, Der Pfarrer, 1909; H. Kutter, Wir Pfarrer [5], 1912 (religiös und sozial radikal gestimmt); H. v. Bezzel, Der Dienst des Pfarrers [2], 1916; H. Werdermann, Wir Pastoren, 1919. Zur Frage der Vereine und Anstalten sind die Darstellungen der Inneren Mission zu vergleichen: P. Wurster, Die Lehre von der Inneren Mission, 1895; G. Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit, 1895; Th. Schäfer, Leitfaden der Innern Mission (hier besonders 2. Hauptteil 2. Abschnitt). Grundsätzliches bei Zöllner, Wege und Ziele 1917.

Dritter Hauptteil

Das kirchliche Handeln als gottesdienstliches Handeln

Erste Abteilung: Der Gemeindegottesdienst

Erster Abschnitt: Die allgemeinen Fragen des christlichen Gottesdienstes

Erstes Kapitel: Wesen und Namen des christlichen Gottesdienstes

§ 28. Das Wesen des Gottesdienstes

1. Außerchristlicher Gottesdienst. In allen Religionen, sofern sie wirklich Religionen und nicht bloß Philosophien oder Weltanschauungsgemeinschaften sind, finden sich Bräuche der Gottesverehrung, die man als Kultus oder Gottesdienst zu bezeichnen gewöhnt ist. Ihre Formen sind mannigfaltig: Opfer, Gebete, Gesänge, Prozessionen u. a. Anscheinend ist auch ihr Sinn nicht der gleiche: teils gilt es, der Gottheit Ehre zu erweisen („Gottesverehrung"), teils ihr Gaben zu bringen, teils ihr Wünsche vorzutragen. Sieht man genauer zu, so wird deutlich, daß diesen kultischen Bräuchen ein gemeinsamer Gedanke zugrunde liegt: es gilt, die Gunst der Gottheit zu gewinnen oder, falls man sie zu besitzen glaubt, sie sich zu erhalten. Der sich von der Gottheit abhängig fühlende Mensch bedient sich der kultischen Mittel, um sich der freundlichen Gesinnung und der Hilfe der Gottheit zu versichern. Diesem Zweck dienen Opfer wie Gebete und Prozessionen; selbst wo scheinbar lediglich die Absicht der Ehrung vorliegt, tritt diese doch in den Dienst jenes Zwecks; die Gottheit, der die gebührende Ehrung versagt wird, würde dem Menschen ihre Gunst entziehen. Am deutlichsten tritt die Absicht bei den Opfern zutage, die im eigentlichen Sinne Geschenke an die Gottheit sind, durch die diese in die gewünschte Stimmung versetzt werden soll. Selbst die israelitische Religion mit ihrem Kultus bildet keine Ausnahme. Wohl haben die Propheten eine vergeistigte Auffassung vertreten, die das Verhältnis Gottes zu dem Volke Israel nicht auf dessen kultische Leistungen, sondern auf sittliche Gesinnungen und Taten gründen wollten; aber diese Auffassung hat sich nicht durchgesetzt. Der jüdische Kultus der nachprophetischen Zeit betont gerade diejenigen Momente, die am deutlichsten jenem Zweck dienen: die Opfer. Und selbst der Synagogengottesdienst, der nach dem Fall des Tempels den einzigen Gottesdienst des

Judentums bildet, und der vorwiegend aus Gebet und Lesung aus Gesetz und Propheten besteht, ist dem gleichen Zweck untergeordnet; er geschieht, um gesetzliche Pflicht zu erfüllen, also um zu tun, was zur Erhaltung der göttlichen Gunst erforderlich ist.[1])

2. Wesen des christlichen Gottesdienstes. Jesus bekämpft den jüdischen Gottesdienst nicht unmittelbar; aber er knüpft an die prophetische Auffassung von I Sam 15, 22 an: Mt 9, 13; 12, 7; vgl. auch Mk 12, 33. Sittlichkeit tritt dem Opferkult gegenüber. Joh 4, 21 – 24 verkündet zweifellos im Sinn Jesu die Anbetung ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, die im Gegensatz zu der Anbetung an bestimmten Orten steht. Paulus kennzeichnet sittliches Verhalten als λογικὴ λατρεία (Röm 12, 1); Jak 1, 27 versteht unter θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος Werke der Barmherzigkeit. In der Konsequenz dieser Anschauung liegt die völlige Abkehr von einem Kult, dessen Zweck es ist, Gottes freundliche Gesinnung durch bestimmte Handlungen zu gewinnen. Diese Abkehr entspricht der Gesamthaltung des Christentums. Der heilige Gott, vor dem kein Mensch gerecht ist, der aber aus Gnade sündige Menschen zu seinen Kindern in Zeit und Ewigkeit machen will, hat kein Gefallen an irgendwelchen kultischen Handlungen, geschweige denn, daß er sich durch solche bestimmen ließe; er will, daß der Mensch seinen, Gottes, Willen tue, nichts anderes.

Soll demnach die christliche Gemeinde ganz auf äußeren Gottesdienst verzichten? Soll sie lediglich dem einzelnen ein Leben nach Gottes Gebot zur Pflicht machen? Die Geschichte der Christenheit hat eine andere Antwort gegeben. Immer und überall, wo sich eine christliche Gemeinde bildete, fand sie sich auch zu gemeinsamen Feiern zusammen. Es gibt keine christliche Gemeinschaft ohne solche. Aber ist dieser Beweis aus der Geschichte maßgebend? Hat nicht selbst Luther seine Gottesdienstordnung gar nicht um deren willen gemacht, „die bereits Christen sind; denn die bedürfen der Dinge keines, . . . sie haben ihren Gottesdienst im Geist" (Deutsche Messe, Vorrede)? Wer das Wesen der christlichen Religion lediglich in sittlicher Gesinnung und dem entsprechenden Handeln sieht, wird jeden äußeren Gottesdienst für überflüssig halten. Praktisch handeln zahllose Christen für sich selbst nach dieser Anschauung. Dennoch ist sie verfehlt. Zwar führt tatsächlich keine Linie vom echten Christentum zu jenem Kult außerchristlicher Religionen; aber die christliche Gemeinde braucht gemeinsame Feiern religiösen Inhalts, die der äußeren Formen nicht entbehren können und auch nicht zu entbehren brauchen. Christliche Religion ist eben nicht bloß Sittlichkeit; sie besteht vor allem in einem unmittelbaren Verhältnis des Christen zu Gott, des Kindes zum Vater. Dieser Verkehr mit Gott kann und soll sich in der Stille abspielen (Mt 6, 6); ihm wohnt aber auch der unausrottbare Trieb nach Gemeinschaft inne.

[1]) In mehreren außerchristlichen Religionen finden sich Erscheinungen gottesdienstlicher Art – vor allem solche mit einem Einschlag von Mystik –, deren Tendenz in der im Text gegebenen Gedankenreihe nicht voll aufzugehen scheint. Da aber das Problem der Mystik noch der endgültigen Lösung harrt, so scheint es kaum angebracht, dies gegen die obige Darstellung auszuspielen.

Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über. Alles, was der christliche Glaube in seinem Leben bedeutet, will der Christ in der Gemeinschaft mit Gleichgestimmten, in erhöhender, vertiefender, reinigender, beseligender Gemeinsamkeit erleben. Trefflich Schleiermacher: Der „Kultus ist seinem Wesen nach das gemeinsame religiöse Leben". Nur daß Schleiermacher einseitig die Steigerung des religiösen Bewußtseins als Zweck des Kultus bezeichnet; diese ist nur ein Merkmal neben anderen.

Gemeinsamkeit religiösen Lebens kann auch unter wenigen fruchtbar sein (Mt 18, 20); ja sie wird im kleinen Kreis ganz gleichgestimmter leichter zur Erhöhung des religiösen Lebens führen als Gemeinsamkeit in großen Versammlungen, bei der auf anders Gestimmte Rücksicht zu nehmen wäre. Soll sich also die Gemeinsamkeit des Verkehrs mit Gott nur auf den Kreis der Familie, etwa mit Erweiterungen (Gäste, Hausgenossen, Verwandte), erstrecken? Solche Gottesdienste in der Hausgemeinde sollten überall stattfinden (Hausandachten!). Aber grundsätzliche Beschränkung auf sie würde die Gemeinsamkeit in falscher Weise einengen. Nicht immer ist der eigene Kreis der fruchtbarste; er kann wohl der Anregung und Bereicherung bedürfen. Und wenn er der fruchtbarste wäre, so wäre es seine selbstverständliche Christenpflicht, an der eigenen Fülle andere teilnehmen zu lassen. Zudem wirkt die Größe der gleichgestimmten Schar immer anfeuernd und erfrischend. So führt alles auf einen Gottesdienst im Kreis der Gemeinde. Dabei ist freilich zu beachten, daß die Wärme der Gemeinsamkeit dort abnehmen muß, wo die übergroße Weite des Kreises und die gegenseitige Fremdheit seiner Glieder sie störend beeinflußt. Christlicher Gottesdienst ist also nichts als gemeinsamer Verkehr mit Gott; Gemeindegottesdienst ist Verkehr der Gemeinde mit Gott.

3. Der Inhalt des christlichen Gottesdienstes. Die allgemeine Bestimmung des Wesens des Gottesdienstes fordert eine nähere Darlegung seines Inhalts. Im Vordergrund steht normalerweise (freilich nicht immer tatsächlich) die Freude am religiösen Besitz. Sie treibt dazu, ihn zu rühmen, seine Fülle und Herrlichkeit zu schildern. Wegen der individuellen Ausgestaltung dieses Besitzes führt jede gemeinsame Betrachtung desselben zur Bereicherung der Einzelnen. Aus der Freude entspringt der Wunsch, Gott zu danken und ihn zu loben. Die Fülle des Besitzes aber birgt Tiefen, in die weiter einzudringen inneres Bedürfnis wird. Der Christ will, was ihm in seinem Glauben geschenkt ist, immer besser verstehen, immer voller sich aneignen. Er sucht in der Gemeinsamkeit des religiösen Verkehrs auch Hilfe für diese Bemühung. Die geschichtliche Begründung der christlichen Religion ist es, die diesen Wunsch ganz besonders dringend macht. — Eine Reihe anderer Inhalte ergibt sich aus der tatsächlichen Unvollkommenheit, in der wir den religiösen Besitz uns aneignen. Wir spüren, daß unsere Gewißheit desselben, unsere Freude an ihm Schwankungen ausgesetzt ist; so bewegt uns das Verlangen, diese Schwankungen zu überwinden, um jenes Besitzes ganz froh und gewiß zu werden. Dieses Verlangen sucht so gut in der Gemeinsamkeit seine Erfüllung wie die mit dem christlichen Glauben gegebene Erkenntnis, daß wir der Begnadigung mit

der Gotteskindschaft nicht wert sind. Auch das Bewußtsein, den aus diesem Glauben erwachsenden sittlichen Verpflichtungen nicht voll nachzukommen, in Zeiten der Dürre und Schlaffheit sogar weit hinter ihnen zurückzubleiben, treibt zur Gemeinsamkeit. In ihr suchen wir einerseits Trost in dem niederdrückenden Gefühl unserer Unwürdigkeit, andererseits Ansporn und Kräftigung zum Kampf gegen die Sünde. — Darüber hinaus gewinnt der Gottesdienst aber noch einen anderen Inhalt, indem er die Verbundenheit der Gemeindeglieder untereinander festigt. Er bildet so eine tatsächliche Übung in der Erfüllung des Gebots der Bruderliebe. Allerdings gehört das nicht zu dem engsten Umfang des die Gemeinsamkeit ausfüllenden Verkehrs mit Gott; aber es ist dennoch, weil es sich im Gottesdienst eben um einen gemeinsamen Verkehr mit Gott handelt, ein wesentliches Moment des Inhalts.

4. Die pädagogisch-missionarische Auffassung des Gottesdienstes. Von der hier angedeuteten Auffassung weichen andere z. T. erheblich ab. Unter Vermeidung aller Einzelheiten müssen zwei nicht bloß theoretisch, sondern praktisch außerordentlich wichtige Anschauungen erwähnt werden, die einander scharf gegenüberstehen. Die eine (die „pädagogische", „missionarische") hat ihren klassischen Ausdruck in der Vorrede zu Luthers „Deutscher Messe" gefunden. „Um derer willen muß man solche Ordnung haben, die noch Christen werden sollen oder stärker werden . . . Allermeist aber geschiehts um der Einfältigen und des jungen Volkes willen, welches soll und muß täglich in der Schrift und Gottes Wort geübt und erzogen werden . . . Denn hier ist noch keine geordnete und gewisse Versammlung, darinnen man könnte nach dem Evangelio die Christen regieren, sondern ist eine öffentliche Reizung zum Glauben und zum Christentum." Diese Auffassung hängt mit der oben (Nr. 2) erwähnten zusammen, wonach die vollkommenen Christen eigentlich keines äußeren Gottesdienstes bedürften; er ist also nur für die Unvollkommenen und soll sie zum Christentum reizen und gegebenenfalls in ihm unterweisen. Diese Auffassung erklärt sich durchaus aus den Verhältnissen jener Jahre, in denen evangelisches Christentum unter den an die katholischen Lehren und Bräuche gewöhnten Massen mühsam Boden gewinnen mußte; sie trägt dem Missionscharakter des evangelischen Gottesdienstes in der katholischen Welt Rechnung; aber sie eignet sich eben darum gar nicht zur Bestimmung des Wesens des Gottesdienstes einer christlichen Gemeinde. Als Veranstalter des Gottesdienstes setzt sie ja eine außerhalb stehende Instanz an; von dem für rechten Gottesdienst unentbehrlichen Dasein einer christlichen Gemeinde ist dabei überhaupt nicht die Rede; um einen aus dem Glauben geborenen Verkehr der Gemeinde mit Gott handelt es sich nicht. Dennoch hat diese Auffassung stark gewirkt. Das Zeitalter der lutherischen Orthodoxie ließ die Vorstellung groß werden, als sei der Gottesdienst eine Veranstaltung der Kirche, in der der Pfarrer die Gemeinde das Wort Gottes zu lehren habe. Dabei war jene Ansicht Luthers wohl stark abgeschwächt, aber sie klang wider in der Betrachtung der Gemeinde als des Objekts des Handelns und in der Art, sie als unmündig und belehrungsbedürftig anzusehen. Auch die Aufklärung, die

den Gottesdienst vornehmlich Volksbelehrung sein ließ, ging in den gleichen Bahnen; nur der Inhalt der Belehrung war ein anderer. Selbst noch in der Praxis unserer Zeit ist diese pädagogische Auffassung des Gottesdienstes zu spüren; sie liegt oft sog. Lehrpredigten zugrunde. Mit einer charakteristischen Veränderung nach der missionarischen Seite hin ist sie auch in der pietistischen Erweckungspredigt und in ihrer modernen Abart, der Evangelisationspredigt, lebendig; der Gottesdienst gilt als Mittel zur Reizung des Glaubens, zur Erweckung und Bekehrung der Nichtchristen. Bei aller Ablehnung dieser Grundauffassung ist anzuerkennen, daß ihr ein nicht unbeträchtliches Wahrheitsmoment innewohnt. Die christliche Gemeinde, die sich zum Gottesdienst zusammenfindet, ist keineswegs immer und erst recht nicht in allen Gliedern im Stand des rechten Christen; das oben dargelegte, zur religiösen Gemeinsamkeit treibende Verlangen ist keineswegs immer rein und kräftig vorhanden. Vielmehr ist die Gemeinde aus sehr verschieden gearteten Christen zusammengesetzt; zuweilen mögen nicht wenige stumpfe Gewohnheitschristen und bloße Pflichtkirchgänger darunter sein. Diese Tatsache zwingt dazu, bei der Bestimmung des Wesens des Gottesdienstes auch der Unvollkommenheit der Gemeinde, also dem pädagogisch-erwecklichen Moment, Rechnung zu tragen.

5. **Der Gottesdienst als Feier.** Dieser Auffassung geradezu entgegengesetzt ist die andere, nach der der Gottesdienst als „Feier" erschöpfend bestimmt sei. Sie geht vor allem auf Schleiermacher zurück, der dem Vorgang von J. C. Gaß folgte. Die Gottesdienste sieht er als Unterbrechungen des übrigen Lebens an, daher als zu diesem im Gegensatz stehend. „Wenn die Menschen sich, indem sie die Arbeit und das Geschäft sistieren, in größeren Massen zu einer gemeinschaftlichen Tätigkeit versammeln, so ist das ein Fest". Gottesdienst ist also religiöses Fest, religiöse Feier. Ihm sind eine größere Anzahl von Liturgikern gefolgt; nächst C. J. Nitzsch („feierndes Handeln") vor allem Jul. Smend („feierndes Erlebnis bei uns von Gott vergönnter Glaubens- und Liebesgemeinschaft"). Ähnlich, nur mit charakteristischer Wandlung H. Bassermann, der das Moment der Ruhe betont; „der stets zweckvoll handelnde Mensch erkennt die Notwendigkeit einer Pause in diesem seinem Handeln, der Unterbrechung, des Feierns und Ruhens" (Zeitschr. für prakt. Theologie 1888, 111). Smend begründet diese Auffassung vor allem damit, daß jeder Zweck aus dem gottesdienstlichen Handeln ausgeschlossen sein müsse. Wenn nicht alle Zwecksetzungen, die nicht im eigensten Wesen der Gemeindefeier liegen, wegfielen, so werde sie in ihrer freien Entfaltung gehemmt; die Folge sei, daß die gewünschten Wirkungen um so mehr ausblieben. Also fort mit allen Nebenzwecken! Der Gottesdienst sei reine Feier! — Daß diese Auffassung ernste Wahrheitsmomente hat, versteht sich nach dem zu Nr. 3 Gesagten von selbst; sie kommt mit der dort dargelegten zu einem großen Teil überein. Aber sie stellt die Unvollkommenheit der feiernden Gemeinde nicht in Rechnung, ist also in keiner Weise imstande, das Wahrheitsmoment der pädagogischen Auffassung zur Geltung zu bringen. Auch ist sie insofern einseitig, als sie längst nicht allen Inhalten, die in der religiösen Gemeinschaft Ausdruck finden müssen, Raum gibt, vielmehr aus-

schließlich die zur Feier stimmenden, also die der Freude, des Lobes und Dankes, betont. Endlich begnügt sie sich mit der Würdigung der subjektiven Seite des Gottesdienstes; Gott selbst kommt eigentlich nur als Inhalt des Gemeindebewußtseins in Frage, nicht aber als selbst Handelnder, sich Offenbarender. Der letztere Mangel wird am deutlichsten, wenn in der Vertretung dieser Anschauung der Ausdruck „darstellendes Handeln" gebraucht wird (so Schleiermacher u. a.). Ist der Zweck des Kultus „die darstellende Mitteilung des stärker erregten religiösen Bewußtseins", so ist (nach Nitzsch) der Gottesdienst feierndes Handeln, „in welchem sich das religiöse Selbstbewußtsein als solches und unmittelbar zur Erscheinung (man könnte auch sagen: zur Darstellung) bringt"; dann ist auch Gott im Gottesdienst nur als Inhalt des menschlichen Bewußtseins; dann findet gar kein wirklicher gegenseitiger Verkehr mit Gott statt. Abgesehen davon ist der Ausdruck „darstellendes Handeln" deswegen ungeeignet, weil er sofort die Frage, wem die Darstellung gelten soll, rege macht. Die von Schleiermacher gezogene Parallele zur Kunst, die in der Darstellung ihr Wesen hat, macht diese Frage nur noch dringender. — Die nähere Bestimmung der Feier als Ruhe ist noch weniger glücklich, weil sie ganz negativ bleibt.

6. Der Gottesdienst als Verkehr der Gemeinde mit Gott. In beiden besprochenen Anschauungen liegen Wahrheitsmomente. Die Richtigkeit der in Nr. 2 entwickelten Anschauung wird daran zu prüfen sein, ob sie diesen Wahrheitsmomenten Raum gibt. Sie ging von dem Bedürfnis nach religiöser Gemeinsamkeit aus und bestimmte von daher seine Inhalte. Damit ist trefflich zu verbinden, daß die Gemeinde, in der dieses Bedürfnis ihrer Glieder wirksam wird, als den Gottesdienst feiernd erscheint. Auch daß der Heilsbesitz der Gemeinde den eigentlichen Ausgangspunkt bildet, entspricht jener Auffassung. Nur muß neben dem idealen Moment im Wesen der Gemeinde auch (pädagogische Auffassung) ihre Unvollkommenheit berücksichtigt werden. Das ist bereits geschehen; es läßt sich aber, auch ohne daß das Wesen des Verkehrs der Gemeinde mit Gott verdunkelt wird, noch stärker herausarbeiten. Gerade die Betonung der Notwendigkeit wirklichen Verkehrs mit Gott ermöglicht dieser Auffassung, was der anderen, die den Gottesdienst als „darstellendes Handeln" ansieht, unmöglich ist. Die unvollkommene Gemeinde sucht dazu den Verkehr mit Gott, daß er ihr zur Erkenntnis und zur Überwindung ihrer Unvollkommenheit helfe; daß er sie, sofern sie schläft, aufwecke (erweckliches Moment!), sofern sie irrt, zurechtweise. So wird der Gottesdienst keineswegs Veranstaltung irgendeines Dritten (Kirche? Pfarramt?), sondern er ist durch und durch Veranstaltung der Gemeinde; aber nicht bloß der Gemeinde, sofern sie feiern will, was sie ist und hat, sondern auch sofern sie werden möchte, was sie nicht ist: eine rechte Christengemeinde, und gewinnen möchte, was sie nicht hat: volle frohe Gotteskindschaft mitten im Sturm der Zeit. Somit bewährt sich uns die oben gegebene Bestimmung; wir haben sie nur noch stärker auszubauen gehabt. Der christliche Gottesdienst ist Verkehr der Gemeinde mit Gott und — fügen wir jetzt hinzu — Verkehr Gottes mit der Gemeinde. Dieser Auffassung vom Wesen des

evangelischen Gottesdienstes hat niemand klareren Ausdruck verliehen als Luther in der Predigt bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau 1544. In dem neuen Gotteshaus solle — so sagt er — nichts anderes geschehen, denn daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang.

§ 29. Die Namen des christlichen Gottesdienstes

Der in der PrTh vielfach übliche Name für Gottesdienst ist **Kultus** (colere Deum). Er hat sein Recht, wo die vorchristliche und unterchristliche Auffassung herrscht (§ 28, 1), nicht aber, wo sie überwunden ist. Die christliche Gemeinde will mit ihrem Gott verkehren, nicht ihn durch Zeremonien verehren. Wird dieser Name immerhin mehrfach abgelehnt, so ist der auch im vorigen überall gebrauchte Name „**Gottesdienst**" ganz allgemein gebräuchlich. Auch er nicht mit vollem Recht. Er kommt vom israelitischen עֲבֹדָה = Dienst; er hat also seinen Platz, wo von der Übung gesetzlich gebotener Riten die Rede ist, nicht aber dort, wo eine christliche Gemeinde zusammenkommt, um mit ihrem Gott und Vater zu reden. Das NT hat wohl die beiden griechischen Übersetzungen des Wortes übernommen (λατρεία Röm 9, 4; 12, 1; θρησκεία Jak 1, 27); aber nicht in der Anwendung auf christliche religiöse Gemeindezusammenkünfte. Es wäre zu wünschen, daß wir auch diesen unterchristlichen Ausdruck ausschalten könnten. Wenn wir es nicht tun, so geschieht es nur, weil uns kein anderer brauchbarer zur Verfügung steht. Das NT spricht vom συνελθεῖν der ἐκκλησία (I Kor 14, 23), vom συνέρχεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ (I Kor 11, 18), von συναγωγὴ ὑμῶν (Jak 2, 2); daraus ließe sich höchstens der allzu farblose Name Versammlung oder Gemeindeversammlung ableiten. Rendtorff meint, daß Paulus den christlichen Gottesdienst am liebsten durch προσευχή, die auf Gott gerichtete Andacht, bezeichne; aber dieser Ausdruck bezieht sich in keiner der paulinischen Stellen mit Sicherheit auf die Gemeindeversammlung (Röm 15, 30; I Kor 7, 5; Phil 4, 6 u. ö.); für uns ist er jedenfalls zu eng. Spätere Zeiten brauchen Ausdrücke wie Liturgie oder Eucharistie oder Messe, die aber nur für bestimmte Gottesdienste gelten. Für uns haben diese Namen z. T. eine ganz spezielle Bedeutung gewonnen (Liturgie), z. T. sind sie eng mit den gottesdienstlichen Ordnungen anderer Kirchen verbunden (Messe, Eucharistie); wir können keinen von ihnen für das Ganze unseres Gottesdienstes verwenden. Wir müssen also bei dem Wort „Gottesdienst", dessen ursprünglicher Sinn ja auch stark verblaßt ist, bleiben.

Zweites Kapitel: Die geschichtliche Entwicklung des christlichen Gottesdienstes

§ 30. Die Anfänge des christlichen Gottesdienstes

1. Die Urgemeinde. Spärlich fließen die Quellen. Wir hören, daß in Jerusalem die Christen sich zunächst im Tempel versammelten (Halle Salomos Apgsch 5, 12), daß sie aber auch (in kleineren Kreisen?) in den

Häusern zusammenkamen zu Brotbrechen und Gebet (Apgsch 2, 42. 46; 5, 42). Wahrscheinlich ist, daß das Brotbrechen eine brüderliche Tischgemeinschaft religiöser Art, wenn auch vielleicht nicht immer die Feier des Herrenmahls, das Gedächtnis des Todes Christi, einschloß. — Aus den heidenchristlichen Gemeinden gibt nur I Kor nähere Kunde. Danach ist die Feier des Herrenmahls (κυριακὸν δεῖπνον) — anfangs in Mahlzeitform mit daran angefügtem Genuß des zum Gedächtnis des Todes Christi dienenden Brotes und Weines (I Kor 11, 20 ff.) — von einer in Psalmengesang, Lehre, Zungenreden, Offenbarung, Dolmetschung verlaufenden Versammlung geschieden gewesen (I Kor 14, 12 ff). Die letztere muß gerade in Korinth, anderwärts vielleicht weniger, ein buntes Bild geboten haben. Paulus mahnt: πάντα εἰς οἰκοδομήν! (14, 26). Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens! (14, 33).

So knapp die Nachrichten sind, so gewiß ist, daß die gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Urgemeinden durch keinerlei feste Regel oder Brauch gebunden gewesen sind. Die katholischerseits aufgestellte Theorie, nach der der katholische Ritus, wenigstens in der Hauptsache, auf Jesu Anordnungen beruhe, ist Phantasie. Nach § 3, 1 ist es selbstverständlich, daß die Frage der Gestaltung des Gottesdienstes der nach seinem Tod werdenden Gemeinden außerhalb des Gedankenkreises Jesu gelegen hat. Neuere haben die Anfänge der Liturgie auf Paulus zurückgeführt (Weinel), aber weder I Kor 14, 32 — 40 noch I Kor 11, 23 ff. genügen auch nur entfernt als Stützen dieser Behauptung. Im Gegenteil, wenn überhaupt etwas deutlich ist, so ist es dies, daß die Gottesdienste jener Gemeinden der liturgischen Ordnung entbehrten. Der starke Einschlag charismatischer Betätigungen (προφητεία, γλῶσσαι) im Gottesdienst, besonders des sicherlich jeder Regelung unzugänglichen Zungenredens, zwingt schon für sich zu der gleichen Annahme. Nicht einmal das steht fest, daß durch ein Verbot des Paulus die Frauen vom Auftreten im Gottesdienst ausgeschlossen worden seien; da I Kor 11, 5 wie selbstverständlich mit betenden und weissagenden Frauen in den Versammlungen rechnet, verlangt die berühmte Stelle I Kor 14, 34 f. möglicherweise nur Enthaltung von unruhigem Disputieren (Rendtorff; vgl. § 21, 2).

2. Die nachapostolische Zeit. In der Urgemeinde herrscht völlig freie Entfaltung; aber schon I Clem 40 mahnt, die vom Herrn befohlenen προσφορὰς καὶ λειτουργίας nicht ἀτάκτως zu vollbringen, sondern ὡρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις. Nach der freilich wegen seiner Quellen (gefolterte Diakonissen!) mit größter Vorsicht zu benutzenden Stelle aus dem Brief des Plinius an Trajan (Anfang des 2. Jhrh.s) scheinen in jenen Gegenden Sonntags (stato die) zweierlei Zusammenkünfte üblich gewesen zu sein; bei der ersten, in der Morgenfrühe, pflegten die Christen carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem (die Deutung ist strittig; carmen = Hymnen? oder = Symbol?), auch ist von einer eidlichen (sacramento) Verpflichtung, keine Schandtaten zu begehen, die Rede; bei der zweiten (abends?) versammelte man sich ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium (Herrnmahl?). Auch in der noch in die erste

Hälfte des 2. Jhrh.s fallenden Didache scheint der Wortgottesdienst (c. 11 vgl. 15) noch von der gemeinsamen Mahlzeit, die wohl mit dem Brotbrechen verbunden zu denken ist (c. 9. 10; 14), getrennt. Für den letzteren ist wichtig, daß jetzt der Ausdruck εὐχαριστία auf die genossene Speise angewendet wird (c. 9, 5), daß aber auch schon von θυσία die Rede ist; für den ersteren, daß die ἐπίσκοποι und διάκονοι in der Darbietung gottesdienstlicher Rede an die Stelle der Charismatiker (προφῆται καὶ διδάσκαλοι) zu treten begonnen haben (c. 15). Zuerst bei Justin (Apol I 67) ist deutlich von einer Verbindung von Wortgottesdienst und Eucharistie berichtet. Auf Schriftverlesung folgt mahnende Rede des προεστώς, sodann die Eucharistie. Die Entwicklung scheint die gewesen zu sein, daß zur gemeinsamen Mahlzeit die Teilnehmer Gaben brachten (Brot, Wein), aus denen dann das Brot und der Wein genommen wurde, die zum Gedächtnis des Todes Christi feierlich mit Gebet gesegnet und genossen wurden. Die vorangehende gemeinsame Mahlzeit fiel fort; die Darbringung der Gaben blieb zunächst; sie galt zugleich als Opfer an Gott. Allmählich wurden die ausgesonderten, feierlich gesegneten Gaben in besonderem Sinn als Opfer an Gott betrachtet und (nach Maleachi 1, 11) als reines Opfer in Gegensatz zum jüdischen Opfer gestellt. Die an den Tod Christi gemahnenden Opfergaben wurden in der christlichen Vorstellung zu Christi Leib und Blut selbst. So wurde aus der „Eucharistie" das Opfer Christi. Diese Anschauung, schon viel früher einsetzend, ist im 3. Jhrh. herrschend. Fortan haben die christlichen Gemeinden einen, Wortverkündigung und Eucharistie umfassenden, letztere aber immer mehr betonenden Gottesdienst, der als Ganzes Eucharistie heißt.

3. Die Ausbildung liturgischer Formen. Zuerst in der Didache wird das Vaterunser als gottesdienstliches Gemeindegebet erwähnt (c. 8). Ebendort werden zur Benutzung beim εὐχαριστεῖν bestimmte Gebete für den Fall vorgeschrieben, daß nicht ein Charismatiker, sondern einer der Gemeindebeamten die Leitung des Gottesdienstes in der Hand hat. (c. 9. 10.) Damit ist ein deutlich erkennbarer Schritt in der Richtung auf die Ausbildung fester liturgischer Formen getan. Allmählich bilden sich für den ganzen Verlauf der Handlung in immer reicherer Fülle Ordnungen (Gebete, Riten usw.) aus, die wohl starke Verschiedenheiten zeigen, sich aber zu gewissen Haupttypen verdichten. Ob Drews' Vermutung, nach der Antiochien die maßgebenden Kultusformen geprägt habe, zutrifft, muß dahingestellt bleiben. Wir begegnen einer ausführlichen Darstellung des Gottesdienstes in der Ἀποστολικὴ παράδοσις des Hippolyt (Anfang des 3. Jhrh.s), die lange unter dem irreführenden Namen der „Ägyptischen Kirchenordnung" gegangen ist, und in noch genauerer Form in den Apostolischen Konstitutionen (Buch II und ganz besonders das im 4. Jhrh. abgeschlossene, eine Überarbeitung jener Schrift des Hippolyt darstellende Buch VIII c. 5 ff.). Hier ist der Gang des Ganzen bereits bis ins kleinste geordnet. Reich ausgeführte Gebete wechseln mit kürzeren festen liturgischen Anreden des Bischofs und Antworten der Gemeinde; die Schriftlesungen und die Predigt haben ihren Platz; der Kreis der Teilnahmeberech-

tigten wird für die Eucharistie klar umgrenzt; dem Bischof stehen Diakonen hilfreich zur Seite; er trägt liturgische Gewandung. Die Handlung steigert sich bis zu der Darbringung des Opfers und dem Genuß der Eucharistie zu immer höherer Feierlichkeit. Im einzelnen hat der Gottesdienst folgenden Gang (in verkürzender Übersicht): vierfache Schriftlesung, Gruß des Bischofs (II Kor 13, 13) mit Antwort (Und mit deinem Geiste); Predigt; die ἀκροώμενοι und die ἄπιστοι, also die in keinem inneren Verhältnis zur Gemeinde Stehenden, werden zum Fortgehen aufgefordert; Fürbittengebet für die κατηχούμενοι, ἐνεργούμενοι, φωτιζόμενοι (nahe vor der Taufe Stehende), οἱ ἐν μετανοίᾳ (Büßenden). Jede der vier Klassen wird nach der für sie bestimmten Fürbitte und nach anschließender Segnung entlassen; allgemeines Fürbittengebet mit Schlußgebet des Bischofs, Friedensgruß und Friedenskuß (φίλημα ἅγιον); Darbringung der Opfergaben auf dem Altar; Segnung der Gaben mit Gebeten (εὐλογίαι). Darauf folgt der eigentliche Weiheakt: Gruß, Praefatio (ἄνω τὸν νοῦν usw.); Weihegebet, übergehend in die Einsetzungsworte; ἐπίκλησις des Heil. Geistes; Bitte um rechten Genuß; Fürbittengebet. Endlich nach Gloria, Hosianna und Benediktus die Darreichung der Eucharistie selbst und ein Segenswort und dann die Entlassung der Gemeinde. Wir befinden uns in einem Zeitraum der Befestigung und reichen Ausbildung der gottesdienstlichen Ordnung, der zu der anfangs herrschenden ungebundenen Mannigfaltigkeit in scharfem Gegensatz steht. Von hier aus werden diejenigen Formen des Gottesdienstes, die in den alten Kirchen dauernde Geltung errungen haben, verständlich.

4. Verhältnis zum außerchristlichen Gottesdienst. Trotz der grundsätzlichen Abkehr vom jüdischen Gottesdienst sind doch bald einzelne Stücke dieses letzteren in den christlichen Versammlungen benutzt worden: das Amen I Kor 14, 16; Abba Röm 8, 15; Gal 4, 6. Die jüdische Sitte der Lesung bestimmter Abschnitte im Synagogengottesdienst, an die dann Lehrvorträge sich anschlossen, hat schon früh auf den christlichen Gottesdienst eingewirkt (Mt 24, 15; I Tim 4, 13?). Die Sitte der jüdischen Sabbatmahlzeit hat sicher die Feier der Eucharistie mitbestimmt; nicht unmöglich ist auch der Einfluß der Mahlzeiten anderer Kulte. Der Name Eucharistie scheint aus dem Judentum übernommen zu sein. Die ausgebildeten liturgischen Formen zeigen mannigfache Übernahmen aus dem AT. Die von der Didache gebotenen Eucharistie-Gebete (vgl. Nr. 3) stammen aus dem jüdischen Ritus; die an den Vorlagen vorgenommenen Änderungen sind nicht bedeutend. Der ziemlich bald im christlichen Gottesdienst sich einbürgernde Wechselgesang zwischen Priester und Gemeinde oder Chor oder einzelnen Sängern (§ 40, 1) scheint gleichfalls auf jüdische Sitten zurückzugehen, ebenso wohl auch die besondere Art des Sprechgesangs bei der Verlesung biblischer Lektionen. Auch heidnischer Brauch hat kräftig eingewirkt. Die Sitte der Mysterienkulte hat dazu geführt, daß auch die Kernhandlungen christlichen Gottesdienstes, außer der Taufe vor allem die Eucharistie, mit dem Schleier des Mysteriums umhüllt wurden. Apost. Konst. VIII zeigt, wie solche, die nicht zum Kreis der πιστοί gehören, zwar anfangs dem Gottesdienst beiwohnen dürfen, dann aber zum

Verlassen desselben aufgefordert werden (Nr. 3). Das heilige Opfer vollzieht sich hinter geschlossenen Türen. So tritt eine Zweiteilung des Gottesdienstes ein: der Katechumenengottesdienst und der Gläubigengottesdienst. Viel wichtiger noch als alle diese Einwirkungen ist die schon geschilderte völlige Umwandlung des Wesens des Gottesdienstes. Aus einer Versammlung zum gemeinsamen Gebet, zu gegenseitiger οἰκοδομή (I Kor 14, 26) und zum feiernden Gedächtnis des Todes Christi ist wieder ein Opfer geworden. Christus wird geopfert, die Gemeinde wohnt dem für sie dargebrachten Opfer bei. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß diese Wandlung vor allem durch den Einfluß des atlichen Kultus bewirkt worden ist, während derjenige heidnischer Riten darauf kaum bestimmend eingewirkt hat. Im engsten Zusammenhang mit dieser Entwicklung steht die Ausbildung der Auffassung des Amts. Der Leiter des Gottesdienstes, der „Vorsteher", dem ursprünglich neben der Wahrung der gottesdienstlichen Ordnung vor allem die mahnende Rede zufiel, wird zum Priester, der das Opfer am Altar vollzieht (vgl. § 18, 1; 20, 1). Auch diese Umbildung ist sicher vornehmlich durch die atlichen Vorbilder verursacht worden. Den Beweis liefert schon das in der § 30, 3 genannten Schrift des Hippolyt aufgezeichnete Gebet bei der Ordination des Bischofs (vgl. Apost. Konst. VIII, 5), das ausdrücklich und feierlich die Linie vom atlichen Priestertum zum christlichen Priestertum zieht. Mögen die Gottesdienste in ihren Formeln und Gebeten im einzelnen neben solchen Stücken, die aus dem Judentum übernommen waren, wundervolles christliches Gut bergen, ihr Grundgedanke ist nicht mehr christlich. Die heidnisch-jüdische Opfervorstellung hat sich seiner bemächtigt; Gottes Huld soll durch die äußere Handlung gewonnen werden. Ein verhängnisvoller Rückfall in nichtchristliche Anschauungen! Und das im Herzpunkt gemeindlichen Lebens!

§ 31. Der morgenländische Gottesdienst

1. Der Verlauf. Die Liturgie der morgenländischen Kirchen stellt sich als eine weitere Fortbildung der Formen dar, wie wir sie in den Apost. Konst. und ihren Quellen fanden. Die schismatischen Kirchen entwickelten eigene Liturgien. Auch die verschiedenen Gebiete der Großkirche zeigen allerhand charakteristische Besonderheiten der Liturgie. In der Großkirche setzten sich Liturgien durch, die mit sehr zweifelhaftem Recht nach Chrysostomus und Basilius benannt waren, in der fixierten Form jedenfalls erst dem 7. oder 8. Jhrh. angehören. Von ihnen wird die Basiliusliturgie fast nur am Neujahrstag und an den Fastensonntagen gebraucht; sonst beherrscht die Chrysostomusliturgie (konstantinopolitanische Liturgie) das Feld. In einer immer nahezu gleichen Form, ohne Wechsel durch das Kirchenjahr, stellt sie den Hergang der Erlösung, besonders das Werk Christi, in teilweise dramatischer Form, unter Benutzung einer Fülle von Symbolen und symbolischen Handlungen, dar. Der Abendgottesdienst am Vortag symbolisiert die atliche, der Frühgottesdienst am Sonntag die ntliche Zeit. Der eigentliche Hauptgottesdienst gliedert sich in die Proskomidie (Zurüstung des

Opfers), die Messe der Katechumenen und die Messe der Gläubigen. Die Proskomidie geht in dem den Augen der Gläubigen entzogenen Altarraum (§ 34, 1) vor sich. Eine Scheidung zwischen Katechumenen- und Gläubigenmesse besteht tatsächlich nicht mehr; doch ist die Form der Entlassung der Katechumenen geblieben. Der gesamte Gottesdienst ist jedermann zugänglich. Wechselgesänge zwischen Priester und Chor (oder Sänger), ein ausführliches, als „Große Ektenie" bezeichnetes Gebet, und ein allgemeines Fürbittgebet, Verlesung zweier Schriftabschnitte (ἀπόcτολοc und εὐαγγέλιον), dazu ein Einzug des Priesters mit dem Evangelienbuch und des Diakons in den Kirchenraum und wieder in den Altarraum (μικρὰ εἴcοδοc) ragen in der Katechumenenmesse hervor; in der Gläubigenmesse sind besonders wichtig die Übertragung der Gaben auf den Altar (μεγάλη εἴcοδοc), das Symbolum (Nicaenum), die Darbringung des Opfers mit Epiklese des Heiligen Geistes (Wandlung!), Fürbitte für Lebende und Verstorbene, Vaterunser, Kommunion, Danksagung. Die Predigt bildet keinen notwendigen Bestandteil des Gottesdienstes und fehlt sehr häufig ganz. Wo sie sich findet, ist sie meist kurz und oft sehr dürftig.

2. Beurteilung. Man hat den Gottesdienst der morgenländischen Kirche als Drama bezeichnet. Aber diese Charakteristik trifft jedenfalls dann nicht zu, wenn man mit ihr den Begriff der Schaustellung verbindet. Eine solche ist er nicht, sondern eher eine wirkliche Wiederholung des Erlösungswerks des Opfers Christi. Freilich wird diese Wiederholung durch symbolische Handlungen unterbaut, die äußerlich angesehen dramatisch verlaufen. Ihrem Wesen nach sind auch sie vielmehr eine Verkündigung des Heilszwecks in plastischen Formen. Die anwesende „Gemeinde" mag dem Beobachter oft lediglich als in der Rolle des Zuschauers befindlich erscheinen, benimmt sich auch vielfach so. Selbsttätig wird sie so gut wie gar nicht. Gemeindegesang gibt es nicht; die Gesänge werden von einem Chor, in den kleineren Kirchen meist nur von einem Sänger ausgeführt. Die Bibelabschnitte werden vom Anagnosten (wo ein solcher vorhanden ist) und vom Diakon verlesen. Die Gläubigen zeigen ihre Beteiligung dadurch, daß sie sich an bestimmten Stellen verneigen und bekreuzigen, das Evangelienbuch küssen und die Kommunion empfangen. Immerhin geht doch auch diese Beteiligung über die Zuschauerrolle hinaus; die Gläubigen wissen, daß, was geschieht, für sie geschieht. Die äußere Anteilnahme der Gemeinde ist heutzutage in den verschiedenen Ländern keineswegs gleich, häufig aber sehr gering; auch die innere Anteilnahme läßt, soweit der Beobachter schließen kann, oft viel zu wünschen übrig.

§ 32. Der Gottesdienst der römisch-katholischen Kirche

1. Die Entwicklung. Auch im Abendland gestaltete sich der Gottesdienst anfangs nicht einheitlich. Ein afrikanischer, mailändischer, neapolitanischer, spanischer (mozarabischer), gallikanischer, irischer, angelsächsischer (den keltischen verdrängender) Typus treten neben dem römischen hervor. Doch zeigen sie alle bei mannigfachen Verschiedenheiten eine weitgehende Über-

einstimmung in den Grundlagen, die auf die Herkunft aus dem geschilderten altchristlichen Gottesdienst zurückzuführen ist. Die anderen Typen sind im Lauf der Zeit sämtlich durch den in Rom ausgebildeten verdrängt worden. Im Frankenreich förderten Pippin und Karl der Große die Anpassung an den römischen Ritus. Doch dauerte der örtliche Widerstand in manchen Gebieten sehr lange; geringere Unterschiede erhielten sich vielfach auch noch, nachdem die römische Form in der Hauptsache angenommen war. Teilweis (Britische Inseln) währte der Widerstand bis zur Reformation. Endgültig hat erst das Tridentinum die volle Einheitlichkeit der gottesdienstlichen Formen in der römisch-katholischen Kirche durchgeführt; und selbst noch in der Gegenwart bewahren Mailand und sieben spanische Kirchen geringe Reste einstiger Sonderbildungen. Während anfangs der Gottesdienst auch in Rom in griechischer Sprache gehalten wurde, gelangte seit dem Ende des 4. Jhrh.s die lateinische Sprache dort zur Herrschaft; mit dem Siege der römischen Liturgie errang sie in der gesamten abendländischen Kirche alleinige Geltung. Selbstverständlich erstreckt sich die Gleichheit der Sprache nur auf die liturgischen Formen, nicht auf die Volkspredigt und die für das Volk veranstalteten Gebetsgottesdienste (Nr. 6).

2. Ordnung der Messe. Diejenige Form des römisch-katholischen Gottesdienstes, die als Gottesdienst im besonderen Sinn, als Kern- und Hauptstück des gesamten „Kultus" (für die katholische Kirche paßt dieser Ausdruck wieder ganz ausgezeichnet) herrschend wurde, wird „Messe" genannt. Der Name, sicherlich aus der Entlassungsformel am Schluß (Ite, missa est) erwachsen, ist von mittere abzuleiten; während die Einen ihn als Partizip fassen (missa est sc. concio), nehmen ihn die Anderen — wohl mit größerem Recht — als Substantiv = missio, Entlassung. Von dem Entlassungsakt übertrug er sich auf den Gottesdienst (oder seine Teile; m. catechumenorum, m. fidelium) selbst. Diese römische Messe hat wiederum eine lange und verwickelte Geschichte. Ihre Entstehung zeigt den Einfluß des Ostens; ihre Entwicklung läßt vielfach Einflüsse des übrigen Abendlandes erkennen. Die Umgestaltungen im einzelnen gehen auf verschiedene Päpste zurück, die frei gewaltet zu haben scheinen. Zur Zeit Gregors I. lag ein ausgebildeter römischer Typus vor; doch sind auch später noch wichtige Stücke geändert worden (späte Einfügung des Symbols [Credo] in Rom i. J. 1014). Erst nach dem Tridentinum erfolgte die Feststellung des allgemein verbindlichen einheitlichen Textes (Urban VIII. 1634).

Das Missale Romanum teilt die Messe in 41 Abschnitte (Rubriken), von denen 18 den Ordo missae, 23 den Canon missae bilden. Der Ordo missae läßt sich in fünf Gruppen zerlegen, der Canon missae in drei. Zum ersteren gehören: a) Vorbereitungsakt an den Stufen des Altars; Bestandteile u. a.: Stufen(Staffel)-Gebet, Beichtbekenntnis und Absolution des Priesters und der Ministranten; b) Eingangsstücke: Introitus mit Psalmus (antiphonisch gesungene Bibelverse), kleines Gloria[1]), Kyrie, an allen freudigen Tagen das große Gloria mit Laudamus te, c) Schriftlesung: Kollektengebet(e), Epistel mit Graduale (Stufengesang) und Halleluja, in bestimmten Fällen Sequenz und (statt des Halleluja) Traktusgesang; Evan-

gelium, Credo (Nicaenum); d) Offertorium (Psalmspruch) und Oblationsgebete e) Präfatio, Sanktus (genauer Tersanctus) mit Hosianna und Benedictus. Die folgenden Gruppen werden zum Canon missae gerechnet: f) Canon missae (im engeren Sinn): Gebete, Einsetzungsworte mit Konsekration der Elemente, die als bei den Worten Hoc est corpus meum usw. sich vollziehend gedacht wird; Elevatio (Zeigen der emporgehobenen konsekrierten Elemente zur Anbetung) und Vaterunser mit Erweiterung der letzten Bitte (Embolismus); g) Kommunion des Priesters und der Laien; h) Schluß mit umständlichen Riten, deren Zweck ist, die Profanation auch der kleinsten Teilchen der Elemente zu verhindern; Postkommunio (Gebete), Entlassung (Ite, missa est); Prolog des Johannesevangeliums (oder ein anderes Evangelium). — Die Predigt ist kein geordneter Bestandteil der Messe, doch kann eine solche während der Messe (nach dem Evangelium oder auch nach dem Credo) gehalten werden.

Dieser Gang der Messe ist, gleichsam im Rahmen, aber auch in vielen wichtigen Einzelheiten, immer der gleiche; aber je nach dem Charakter der betr. Messe (s. Nr. 3) und je nach der Zeit des Kirchenjahrs und der Art des Tages (Festtag, Heiligentag usw.) finden zahlreiche Abwandlungen statt, die der Feier ein recht veränderliches Gesicht geben. Die wichtigsten Auswechselstücke sind der Introitus, die Schriftlesungen, das Offertorium, die Präfatio und die Postkommunio. Von Sequenzen läßt das römische Missale jetzt nur noch fünf zu (§ 40).

3. Arten der Messe. Die Messe wird bei so mannigfaltigen Anlässen und in so verschiedenen Formen gehalten, daß sich eine große Zahl von Sonderbezeichnungen für ihre Arten gebildet hat. Nach dem geringeren oder größeren Grad der Feierlichkeit unterscheidet man m. lecta (nur gelesene, stille M.) und m. solemnis, die gesungen wird und auch sonst noch feierlich ausgestattet ist; eine gesungene Messe in bestimmter einfacher Form heißt m. cantata. Nach der Zeit des Kirchenjahrs werden m. de tempore (Sonn- und Festtage) und m. de sanctis (Heiligentage) gesondert. Wichtig ist die Unterscheidung nach dem Anlaß: die für die Pfarrgemeinde pflichtmäßig zu haltenden Messen (Pfarrmesse) und die aus besonderem Anlaß gefeierten bilden je eine Gruppe für sich, in die letztere gehören die Votivmessen, die Totenmessen (Requiemmessen, m. pro defunctis) und die m. nuptiales. Die Messe heißt, wenn Beteiligung der Gemeinde dabei vorgesehen ist, m. publica, sonst m. privata. Doch spielen in die Unterscheidung von m. publica und m. privata auch noch andere Gesichtspunkte hinein (die erstere beruht auf einer im öffentlichen kirchlichen Recht begründeten Verpflichtung, die letztere auf Stiftung, Bestellung, besonderer Anordnung oder persönlichem Andachtswunsch). Selbstverständlich will jede Messe von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet werden. Die Pfarrmesse am Vormittag des gewöhnlichen Sonntags (bei uns „Hochamt") ist m. publica, m. solemnis und m. de tempore. Ganz genau sind jene Gruppierungen nicht durchzuführen.

[1]) Die hier gebrauchten Bezeichnungen für einzelne Stücke der Liturgie finden später ihre Erklärung (§ 39, vgl. das Register).

4. Zur Beurteilung. Der Ritus der Messe wird von katholischer Seite gern als „ein mit göttlicher Hilfe zustande gekommenes Kunst- und Meisterwerk“ (Gihr) bezeichnet, aber auch Evangelische rühmen die innere Geschlossenheit. Sehr zu Unrecht. Sie ist „alles Andere, nur kein Kunstwerk“ (Drews). Zahllos sind die Bruch- und Rißstellen in ihrem Bau; die Ordnung ist ganz und gar nicht klar und logisch begründet. Beim Offertorium (Gruppe d) fand einst die Darbringung der Gaben der Gemeinde statt; diese ist längst weggefallen, und ebendamit hat die Beibehaltung der damit verbundenen liturgischen Stücke ihren Sinn verloren.

5. Das Wesen der Messe besteht in dem im Canon missae geschehenden Opfer. Der Priester opfert Gott den Leib und das Blut Christi und vollzieht so die unblutige Wiederholung des blutigen Opfers am Kreuz zum Zweck der Gewinnung göttlicher Gnaden (das Opfer ist impetratorium et propitiatorium). Diese Gnaden werden je nach Umständen den Gläubigen im allgemeinen oder Einzelnen im Sinn bestimmter Anliegen zugewendet; der zelebrierende Priester bewirkt diese Zuwendung je nach den kirchlichen Vorschriften und den besonderen Stiftungen. Die Gläubigen sind also nichts als Empfänger der durch das Opfer gewonnenen Gnade. Dementsprechend ist auch ihre Rolle bei der Messe, sofern sie überhaupt anwesend sind, wesentlich passiv. Sie folgen, soweit ihnen möglich, dem Gang der Handlung, vollziehen bei der Elevatio die Anbetung, können und sollen als Zeugen des heiligen Opfers tiefe und erhebende Empfindungen hegen; aber der Gottesdienst selbst geschieht im wesentlichen ebenso ohne Teilnahme von Gläubigen wie mit derselben. Es ist aber kirchliche Vorschrift, daß der Katholik an jedem „gebotenen“ Feiertag einer Messe beiwohne. In manchen deutschen Gebieten hat sich Volksgesang während der Messe eingebürgert; aber er geschieht eben „während“ der Messe gleichsam als Zugabe; er gehört nicht eigentlich zu ihr. Trotz aller einzelnen schönen und wertvollen Stücke, die sich in der Messe finden, trotz der unzweifelhaften Wirkung, die feierliche Messen in guter musikalischer Gestaltung auf Gemüter, die für Mystik und Symbolik empfänglich sind, üben, ist und bleibt die Messe ihrem Wesen nach heidnischer Gottesdienst.

6. Andere Gottesdienste. Die Messe ist d e r Gottesdienst der katholischen Kirche. In vielen Kirchen wird sie täglich (außer Karfreitag) gefeiert. Mit jedem Sakrament (außer der Taufe) wird eine Messe verbunden. Das Meßopfer ist „die Seele des ganzen Gottesdienstes, die Sonne aller religiösen Festfeier, das Herz aller heilwirkenden Handlungen, die Quelle des kirchlichen Gnadenlebens. Kurz, es ist Zentrum der katholischen Liturgie“ (Gihr). Dennoch ist es nicht der einzige Gottesdienst. Die katholische Kirche gestaltet alle Sakramente zu liturgischen Handlungen, nicht minder die sog. Sakramentalien (Benediktionen und Exorzismen). Sehr wichtig ist, zumal für die religiösen Genossenschaften, das liturgische Stundengebet, das durch das Breviarium Romanum (grundlegend die Ausgabe Pius' V. 1568, später manche Verbesserungen, zuletzt durch Pius X.) geordnet ist. Sieben Gebetszeiten (Horen) werden festgehalten (nach Ps 119, 164): die Matutin (Mette) mit den Laudes, Prim, Terz, Sext, Non,

Vesper und das Completorium (die Komplet). Ursprünglich war ein nächtlicher Gebetsdienst (Officium nocturnum) von den Laudes (matutinae) als dem Morgengebet gesondert; jetzt werden beide in der Regel verbunden. Die Bestandteile dieser Horengottesdienste sind vor allem Psalmen, ferner Lesungen aus der Bibel, den Kirchenvätern, Heiligenlegenden, Gebete, Hymnen, Antiphone usw.; an einigen Sonntagen bei der Prim auch das Athanasianum. Verpflichtet zum gemeinschaftlichen Breviergebet im Chor (Chorgebet) sind die Mitglieder der Dom- und Kollegiatstifte, sowie die Ordensleute, soweit sie Profeß abgelegt haben. Die Einhaltung bestimmter Stunden ist nicht kirchliches Gesetz; vielfach finden Zusammenlegungen statt. — Die katholische Kirche kennt ferner Gottesdienste, die nicht strenger liturgischer Regelung unterliegen: Gebetsgottesdienste, Predigtgottesdienste (Predigten mit liturgischer Umrahmung). In der Praxis haben diese Andachten oft einen sehr bedeutenden Rang gewonnen (Maiandachten).

§ 33. Der Gottesdienst der evangelischen Kirchen

1. Die lutherische Reformation. Luther bekämpfte die Messe als Opfer seit 1520 mit steigender Wucht, ließ sie aber in der Praxis zunächst bestehen. Der erste Schritt zur Änderung geschah, während Luther auf der Wartburg war, in Wittenberg: Melanchthon nahm Sept. 1521 mit seinen Schülern das Abendmahl in der Pfarrkirche mit Kelch und deutschen Einsetzungsworten. Stärker änderte Karlstadt Weihnachten 1521 in der Schloßkirche; er brach auch den Opferteil heraus. Entsprechend regelte der Rat den Wittenberger Gottesdienst Januar 1522. Luther stellte nach der Rückkehr 1522 die Scheidung zwischen der nach alter Art gehaltenen Pfarrmesse und kleinen Feiern mit Kelch wieder her, führte dann aber noch vor Ostern 1523 den Kelch in die Pfarrmesse ein und begann alsbald auch mit weiteren tiefgreifenden Umgestaltungen. Die kleine Schrift „Von Ordnung Gottesdiensts in der Gemeine" 1523 gab allgemeine Regeln, die Schriftlesung und Predigt stark betonten, aber sie bot keine genauen liturgischen Anweisungen. Noch 1523 ordnete Luther die „Messe" in Wittenberg neu (Formula missae et communionis pro ecclesia Wittembergensi). Die lateinische Sprache wurde ebenso beibehalten wie der liturgische Gang im allgemeinen; doch wurde im einzelnen vieles geändert, namentlich im Canon missae wurden alle Stücke gestrichen, quae oblationem sonant. Die Predigt hatte noch keinen festen Platz; Luther neigte dazu, sie vor die Messe zu stellen (Missionscharakter der Predigt § 28, 4). Die endgültige Neuordnung brachte erst die nächste, außerordentlich bedeutsame Schrift: Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes (1526). Auch jetzt schuf Luther kein Neues; er kürzte nur die Messe sehr stark und gestaltete sie um. Für die Sonntagsmesse wurde die deutsche Sprache eingeführt; die Predigt (nach dem Kredo) wurde selbstverständliches Stück des Gottesdienstes, der Gemeindegesang bekam mit der Ersetzung des Nicaenums durch Luthers deutsche Umdichtung einen sicheren Platz; auch sonst fand das deutsche Lied Aufnahme (am Anfang und nach der Epistel, d. h. als Chor-

gesang). Der Gottesdienst hatte nun folgenden Gang: Geistliches Lied oder deutscher Psalm; Kollektengebet; Epistel; deutsches Lied; Evangelium; Glaubenslied; Predigt; Paraphrase des Vaterunsers; Vermahnung an die, so zum Sakrament gehen wollen; Einsetzungsworte; dabei empfahl Luther, zwischen die Segnung des Brots und des Kelchs die Austeilung des Brotes zu stellen (die Elevatio wurde beibehalten); Gesang des deutschen Sanktus (Luthers Umdichtung von Jes 6, 3) oder anderer Lieder während der Kommunion; Kollektengebet; aaronitischer Segen. Daneben blieb ein täglicher lateinischer Gottesdienst für die (Schul-)Jugend mit Lesung von Psalmen und Schriftabschnitten, Gesang eines deutschen Liedes und geringen liturgischen Bestandteilen. — Luther hat dabei vielfach liturgische Texte der katholischen Kirche (Gebete usw.) durch Verdeutschung, Kürzung und Veränderung für den Gebrauch im lutherischen Gottesdienst benutzbar gemacht; bei den gottesdienstlichen Handlungen wie Taufe usw. tritt dies noch stärker in die Erscheinung als in seiner „Deutschen Messe".

2. **Die norddeutschen lutherischen Kirchen.** Luthers Ordnungen — teils die von 1523, teils die von 1526 — fanden in den lutherischen Kirchen Norddeutschlands weithin Eingang, wenn auch nicht ohne mancherlei Änderungen. Die Konsekration wurde meist in einen Akt gelegt, das Vaterunser ohne Paraphrase vor dem Einsetzungsbericht gebetet. Doch behielten nicht wenige lutherische Ordnungen erheblich mehr von Bestandteilen der Messe bei als die Wittenberger Ordnung von 1526, auch Introitus, Confiteor, Kyrie, Gloria in excelsis, Salutatio, Praefatio, Sanctus und Benedictus, Agnus Dei; auch fremdsprachliche Stücke blieben erhalten. Infolgedessen blieb der Eindruck, daß der lutherische Gottesdienst eine gereinigte und gekürzte Messe sei, lebendig. Der Streichung waren ja auch großenteils gerade solche Stücke entgangen, die, wie Schriftlesungen und Chorgesänge, der anwesenden Gemeinde ganz besonders eindrücklich waren. Die gleiche Wirkung hatte die häufig begegnende Erhaltung eines Teils jener Zeremonien, mit denen die römische Messe so reich ausgestattet ist. Luther selbst wertete die Zeremonien im Gottesdienst überhaupt gering: „Christus haec non magnopere curabit" (WA 12, 212); ihm hing alles daran, daß Gottes Wort gepredigt werde. So blieb denn vielfach sogar die Elevation bestehen, nur daß ihr katholischer Sinn umgedeutet wurde. An manchen Orten wurde noch lange das „Verwandlungsglöckchen" geläutet. Dazu kam, daß die gottesdienstlichen Gewänder (Meßgewand) weiter gebraucht wurden, ebenso Lichter auf dem Altar usw.

3. **Die Reformation der Ostschweiz.** War Luthers Neuordnung nichts als eine Umgestaltung der römischen Messe, so kam es auf schweizerischem Boden wenigstens teilweis zu Neuschöpfungen. In Zürich wurde die Messe 1525 abgeschafft. Nun wurden Abendmahlsfeier und Predigtgottesdienst gesondert. Zwingli schuf eine neue Ordnung (Aktion oder Bruch des Nachtmahls 1525; Ordnung der Christenlichen Kilchen zu Zürich, vielleicht 1525). Ein kurzer Predigtgottesdienst wurde regelmäßige Sonntagsfeier; er umfaßte ein Gebet mit Vaterunser der Gemeinde, Predigt, Ermahnung bei Verkündigung der Toten mit Vaterunser, Offene Schuld (d. i. öffent-

liches Beichtbekenntnis). Die Abendmahlsfeier brachte Kollekte, Verlesung von I Kor 11, Gott sei gelobt, deutsches Gloria in excelsis, Salutation, Lesung von Joh 6, Apostolikum gesprochen von Pfarrer und Diakonen, Austeilung und während derselben Lesung von Joh 13ff.; nachher Ps 113, Ermahnung, aaronitischer Segen, Lobspruch, Entlassung. Die Abendmahlsfeier wurde auf jährlich vier Male beschränkt; an allen anderen Sonntagen stand der Predigtgottesdienst für sich: grundsätzliche Selbständigkeit des Predigtgottesdienstes! Die liturgische Umrahmung der Predigt, die bald noch etwas erweitert wurde, ist keine Neuschöpfung; sie stammt mit gewissen Änderungen aus dem mittelalterlichen Predigtgottesdienst. Das Vorbild der Messe aber ist — auch für die Abendmahlsfeier — ganz aufgegeben. Es fallen auch die lateinische Sprache, der Gesang des Pfarrers, der Altar mit allem Zubehör, die Meßgewänder, der Chor. Gemeindegesang kennt diese Ordnung nicht. Ähnlich, doch in manchem eigentümlich, ist die von Ökolampad in Basel eingeführte Ordnung, die gleichfalls auf die nach der überkommenen mittelalterlichen Weise umrahmte Predigt an bestimmten Tagen das Abendmahl folgen läßt; ein Teil der Abendmahlsliturgie wurde von der Kanzel gehalten; Gemeindegesang wurde eingeführt, das Gedächtnis des Leidens Christi stärker betont (Verlesung der Leidensgeschichte). Züricher und Baseler Ordnung wurden für die Schweizer deutschen Kirchen vorbildlich. Überall wurde so die Predigt sonntäglicher Hauptgottesdienst.

4. Die süddeutschen Kirchen. Süddeutschland steht unter dem Zeichen der Einwirkung sowohl Norddeutschlands wie der Schweiz. Teils fand, an Wittenberg mittelbar oder unmittelbar anknüpfend, das Meßschema Eingang (z. B. Nürnberg, Schwäbisch-Hall), teils, nach Züricher und Baseler Vorbild, die Schweizer Ordnung, die sich vor allem in Württemberg zu einer ganz einfachen Form gestaltete (Hauptgottesdienst ist Predigtgottesdienst nach mittelalterlicher Form, schlichte Kommunionfeier). Beide Typen verbanden sich in Straßburg, das dann wieder auf andere Gebiete einwirkte. Diese verschiedenen Typen eroberten sich in mannigfaltigster Einzelgestaltung die verschiedenen Territorien.

5. Die Westschweiz. Calvin hat in der Hauptsache die Straßburger Form nach Genf übertragen (La forme des prières ecclésiastiques 1542). Der Predigtgottesdienst ist selbständig, viermal jährlich wird Abendmahlsfeier mit ihm verbunden, die Predigt wird umrahmt von kurzer Liturgie. Vor der Predigt: Ps 121, 2; Sündenbekenntnis; Gesang umgedichteter Psalmen durch die Gemeinde; Gebet; nach der Predigt: Gebetsermahnung und allgemeines Kirchengebet, mündend in Paraphrase des Vaterunsers; aaronitischer Segen. Bei der Abendmahlsfeier: Apostolikum; I Kor 11, 23—29; feste Ansprache mit Exkommunikation der groben Sünder; Kommunion mit Psalmengesang der Gemeinde; Dankgebet; Simeons Lobgesang; Segen. Die äußeren Formen sind ganz schlicht.

6. Die englische Kirche. Die reformierten Kirchen außerhalb Deutschlands und der Schweiz bildeten teilweis noch andere, aber durchaus verwandte Typen. Eine ganz eigene Entwicklung nahm die (anglikanische) Kirche von England, in

der das auf dem römischen Brevier, altenglischen Liturgien und der Kölner Kirchenordnung (1543) beruhende Book of Common Prayer and Administration of the Sacrements den Gang des Gottesdienstes regelte (1549 mit noch starkem römischen Einschlag, 1552 in reformiertem Sinne neu bearbeitet). Es schreibt täglichen Morgen- und Abendgottesdienst vor; Sonntags folgt dem ersteren die Kommunionsfeier. Viel treffliches, auch altenglisches, liturgisches Gut ist aufgenommen. Die Liturgie ist sehr lang, sie bringt umfangreiche Schriftlesungen, Wechselgesang von Psalmen durch Liturg und Gemeinde (jeden Monat der ganze Psalter). Zahlreiche, ursprünglich nicht übliche, aber nicht ausdrücklich verworfene Riten sind später in einem Teil der Gemeinden wieder eingeführt worden, namentlich infolge der ritualistisch gestimmten sog. Oxford-Bewegung um die Mitte des 19. Jhrh.s.

7. Neuere Entwicklung in Deutschland. Die Zersplitterung der gottesdienstlichen Formen war namentlich in Deutschland außerordentlich groß; dadurch, daß die meisten Landeskirchen wenigstens in ihrem Sondergebiet eine gewisse Einheitlichkeit anstrebten, wurde sie nur wenig vermindert. Der Grundcharakter des lutherischen Gottesdienstes blieb durch die Jahrhunderte erhalten; aber die Zeiten gingen doch keineswegs spurlos an ihm vorüber. Die verinnerlichende Tendenz des Pietismus wandte sich auch gegen manchen gottesdienstlichen Brauch; seit Johann Sebastian Bach († 1750) wurde in vielen Stadtkirchen reicher musikalischer Schmuck üblich; die Aufklärung förderte die Neigung zu ganz neuartigen, der Zeit entsprechenden agendarischen Formularen, die aber verhältnismäßig wenig praktisch gebraucht wurden; jedenfalls wurde die konservative gottesdienstliche Sitte keineswegs überall erschüttert. Immerhin wurden jetzt mancherlei auf Katholizismus und Reformation zurückreichende Bräuche abgetan. Mit der preußischen Agende König Friedrich Wilhelms III. (1821/22 und 1829) begann eine neue Wendung: die Neigung zu den altkirchlichen Formen wurde wieder stärker. Die genannte Agende selbst brachte zwar viel wertvolles älteres Gut, aber es fehlte ihr an grundsätzlicher liturgischer Klarheit; so führte sie Stücke, die keineswegs reformatorisch waren, ein (Bekenntnis des Apostolikums im Gottesdienst) und beging den schweren Mißgriff, alle Responsorien dem Chor statt der Gemeinde zuzuweisen. Die Neigung zum Archaistischen drängte sich in den folgenden Jahrzehnten noch stärker vor; das berechtigte Bestreben der Landeskirchen nach Auskehr alles platt Aufklärerischen führte oft zur Versteifung auf überlebte Formen. Gegen Ende des 19. Jhrh.s begann eine allmählich stärker werdende Bewegung für eine Reform des Gottesdienstes. Sie ist in sich nicht einheitlich, zeigt aber doch manche großen Grundgedanken. Der wichtigste ist derjenige der Gestaltung des Gottesdienstes zum wirklichen Gemeindegottesdienst mit lebendiger Teilnahme, auch kräftiger Aktivität der Gemeinde. Aus ihm folgt die Forderung der Anpassung aller Formen an das Verständnis der Gemeinde der Gegenwart (Abkehr vom Archaismus); eng hängt mit ihm ferner zusammen der Wunsch einerseits nach Einheitlichkeit, andererseits nach einer das Interesse immer neu weckenden Mannigfaltigkeit des Gottesdienstes. Dabei wird nicht nur die musikalische Ausgestaltung sorgfältig

berücksichtigt; auch der Verwendung von Symbolen wird, oft in Anknüpfung an die gottesdienstlichen Zeiten, erhöhte Aufmerksamkeit zugewendet. Gegenüber salopper Formverachtung sucht man wieder liturgische Würde zu schützen. Diese Bestrebungen haben Erfolge zu verzeichnen; doch fehlt bis zu durchgreifender Reform unserer Gottesdienste noch viel.

Manche Landeskirchen haben sich in den letzten Jahrzehnten neue Agenden (jetzt vielfach „Kirchenbücher" genannt) geschaffen, die wenigstens einigen Reformwünschen zu genügen suchen (z. B. Altpreußen 1894; Hessen 1904). Stärkere Berücksichtigung finden diese Forderungen in neueren Kirchenbüchern privaten Ursprungs, die in wachsendem Umfang benutzt werden (vgl. die Literatur).

Drittes Kapitel: Die äußeren Bedingungen für den Gottesdienst

§ 34. Der gottesdienstliche Raum

1. Die geschichtliche Entwicklung bis zur Reformation. Darüber, in welchen Räumen die ältesten Christengemeinden ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte hielten, können wir uns nur aus wenigen Andeutungen ein Bild machen. Die Christen in Jerusalem kamen in der Halle Salomos, also einem zum jüdischen Tempel gehörigen Raum (Apgsch 5, 12), aber auch in den Häusern von Gläubigen (Apgsch 2, 46; 12, 12) zusammen. Den heidenchristlichen Gemeinden standen anfangs wohl nur größere Räume in den Privathäusern zur Verfügung. Auch in der nachapostolischen Zeit hat sich daran nicht viel geändert. Nur daß vielleicht im 2. Jhrh. größere Gemeinden einfache Säle für diesen Zweck herrichteten oder auch erbauten; das Recht des Eigentumerwerbs gewannen sie erst am Ende dieses Zeitraums. Im 3. Jhrh. besaßen viele Gemeinden eigene, freilich wohl sehr schlichte Gebäude. Erst die Zeit Konstantins führte zur Errichtung größerer und manchmal prächtiger Kirchen, auch zur Besitznahme heidnischer Tempel für den christlichen Gottesdienst.

Man würde fehlgehen, wenn man annähme, daß alle neuerbauten christlichen Kirchen nach einem bestimmten Stil erbaut worden seien. Aber als älteste weithin geübte Bauart hebt sich doch die der sog. B a s i l i k a heraus. Es lohnt nicht, um die Ableitung des Namens (von der στοὰ βασιλική genannten Gerichtshalle in Athen oder ganz einfach von basilicus = prächtig?) zu streiten; allerhand Gebäude sind damals mit diesem Namen genannt worden. Die Kennzeichen der Kirchen, die in besonderem Sinn als Basiliken bezeichnet werden, sind: Gestalt des langgestreckten Rechtecks; Teilung des Innenraums durch Säulenreihen in drei „Schiffe"; das mittlere höher als die Seitenschiffe; in den über die Seitenschiffe emporragenden Mauern des Mittelschiffs Fenster; flache Holzbalkendecke über dem Mittelschiff; in den Seitenschiffen öfter Galerien; an der einen Schmalseite des Mittelschiffs ein Ausbau in Form eines Halbkreises (Apsis d. i. Wölbung), der dem Mittelschiff gegenüber erhöht und von ihm durch

Schranken getrennt war; im Scheitelpunkt der Apsis der Sitz des Bischofs (Kathedra), daneben die Sitze für die Priester (daher auch: Presbyterium); im Mittelpunkt des Halbkreises der Altartisch (mensa). Ein Ambon (Rednerbühne) für die Predigt ist oft an den Schranken errichtet, ebenso ein Lesepult. Zuweilen wird zwischen Apsis und Längsschiff ein Querschiff eingeschoben. Viele Basiliken haben einen Vorraum mit Säulengängen, die einen offenen Platz einschließen, in dessen Mitte sich ein Brunnen befindet. Daß diese Basilikenform sich an bestimmte Vorbilder angeschlossen hat, ist sehr wahrscheinlich; welche das gewesen sind (Gerichtshalle? ein Raum des Privathauses?), ist nicht zu ermitteln. Klassische Denkmäler des Basilikenstils: S. Apollinare in Classe bei Ravenna, S. Agnese und S. Lorenzo in Rom.

Neben die Basilikenform tritt bald, besonders für Taufkapellen, in deren Mitte das Wasserbecken war (Baptisterien), die des Zentralbaus (Grundform: Kreis oder Achteck; doch oft mit Kuppeldach). Sie findet ihre besondere Ausprägung im byzantinischen Stil (Hagia Sophia in Konstantinopel), der in eigenartigem Ausbau die russischen Kirchen beherrscht (Vielheit von Kuppeln in zwiebelähnlicher Form); bunte, oft spielerische Ausgestaltung.

Wichtig für den Gottesdienst wurde die in der morgenländischen Kirche aufkommende Abtrennung des Altarraums (ἱερὸν oder βῆμα) vom Schiff durch eine hohe, von drei Türen durchbrochene, mit Bildern reich geschmückte Wand (das Ikonostasion, Bilderwand). Kanzeln finden sich in den Kirchen des Morgenlands, doch nicht allgemein. Sitzbänke fehlen ganz oder fast ganz; ebenso eigentliche Türme, nur Treppentürme zum Aufgang auf die Emporen sind vorhanden.

Während der Zentralbau im Osten reichlich angewandt wurde, fand die Basilika im Abendland Verbreitung. Aus ihr heraus entwickelte sich im frühen Mittelalter der romanische Stil. Die Apsis wird hinausgeschoben und durch den Chor vom Querschiff getrennt; die Form des lateinischen Kreuzes entsteht. Der Chor ist der Raum für den Klerus; unter ihm befindet sich häufig eine Krypta (ursprünglich Kapelle mit Märtyrergrab); daher starke Erhöhung des Chors, der durch den Lettner (lectorium) vom Schiff abgesondert wird; zuweilen im Westen ein zweiter Chorraum. Die Säulen der Basilika werden zu stärkeren Pfeilern, das flache Holzdach zum steinernen Gewölbe. Der Rundbogen wird die charakteristische Bauform. Die Treppentürmchen entwickeln sich zu höher ragenden Glockentürmen. Die romanische Kirche ist meist langgestreckt, verhältnismäßig niedrig; das Innere macht wegen der wuchtigen Pfeiler und der starken, nur von verhältnismäßig kleinen Fenstern durchbrochenen Mauern oft einen düsteren Eindruck. Mannigfache Abwandlungen variieren den Grundtypus. Hervorragende romanische Bauwerke in Deutschland u. a. Dome zu Braunschweig, Hildesheim, Mainz, Worms, Bamberg.

Mit dem 13. Jhrh. beginnt die Zeit des gotischen Baustils. Er stammt aus Frankreich; den Namen gab ihm Italien, wo man ihn damit als barbarisch kennzeichnen wollte. Ihn als deutschen Stil zu feiern ist also verkehrt; aber er hat in Deutschland ein weites Gebiet gewonnen.

Die massigen Mauern des romanischen Baus werden zu hochragenden, mit entsprechenden Fenstern durchbrochenen Wänden; der wuchtige Rundbogen zum emporstrebenden Spitzbogen; das Bauwerk verliert den Charakter des Niedrigen und Düsteren; es ragt in leichten Formen zum Himmel. Ein oder zwei gleichfalls hohe Türme verstärken diesen Eindruck. Ermöglicht wird diese Bauweise durch eine Konstruktion, die den Druck der Gewölbe auf einzelne Punkte zu verteilen versteht. Strebepfeiler am Mittelschiff, besonders kräftige Strebepfeiler an den Außenwänden der Seitenschiffe, Strebebogen, die von diesen letzteren nach der Spitze der ersteren hinführen, helfen die Lasten tragen. Die Anlage als Querschiff bleibt vielfach, aber nicht allgemein; die Wirkung dieser Anlage tritt zurück, weil der Chorraum oft bis zur ganzen Breite des Hauptraums erweitert wird. Der Gesamteindruck wird, obwohl ein besonderer Raum für Hochaltar und Priester ausgespart bleibt, einheitlicher. Reicher architektonischer Schmuck gibt dem Ganzen ein gefälliges Ansehen. Die schon im romanischen Stil vorkommende Erhebung der Seitenschiffe zur Höhe des Mittelschiffs (Hallenkirchen) wird im gotischen Baustil häufig. Verschiedene Phasen des gotischen Baus von der Frühgotik bis zur Spätgotik lassen die reichen Entwicklungsmöglichkeiten dieses Stils deutlich erkennen. Hervorragende gotische Bauten in Deutschland u. a.: Elisabethkirche in Marburg, Dome zu Köln, Straßburg, Frankfurt a. M., Freiburg, Ulm. Im deutschen Norden fand die charakteristische Form der gotischen Hallenkirche in Backsteinbau vielfach Anwendung (Katharinenkirche in Brandenburg, Marienkirche in Danzig).

Die Renaissance wandte sich wieder zu alten Mustern (Peterskirche in Rom; Kuppelbau).

2. **Die evangelischen Kirchen** brauchten die katholischen Gotteshäuser, die sie vorfanden, weiter; an Neubauten in größerem Umfang konnten sie nicht denken. Nur suchten sie die Kirchen mehr ihrer Art des Gottesdienstes anzupassen. Den Chorraum nutzt Luther als Raum für die Abendmahlsgäste. Für den Gottesdienst mit längerer Predigt schwer entbehrliche Sitzplätze werden angebracht, die Nebenaltäre entfernt. In der Ausweisung alles katholischen Innenwerks geht die reformierte Kirche viel radikaler vor als die lutherische. Den Chorraum trennt sie zuweilen gänzlich ab. Emporen werden häufig eingeführt.

Wo Neubauten nötig werden, zeigt sich, daß ein bestimmender klarer evangelischer Grundgedanke fehlt. Doch werden reformierte Kirchen bei verschieden gestalteten Grundrissen in der Form der Querhausanlage als „zentralisierten Predigtraums" (Brathe) gebaut, dessen Mittelpunkt die Kanzel bildet. Für die Abendmahlsfeier ist ein einfacher Altartisch aufgestellt, oder es wird durch Anbringung beweglichen Gestühls die Möglichkeit zur Aufstellung von Kommuniontischen getroffen. Ein besonderer Altarraum fehlt. Lutherische Kirchen betonen den Altar stärker, obwohl auch sie ihn nicht sämtlich in einen besonders ausgebauten Raum setzen (die von Luther eingeweihte Schloßkapelle in Torgau hat keinen eigenen Altarraum). Die Rücksicht auf die Predigt führt im 18. Jhrh. zu großen Zentralbauen, die doch dem Altar eine hervorragende Stellung geben

(Frauenkirche und Kreuzkirche in Dresden, Michaeliskirche in Hamburg; die schlesischen Gnadenkirchen, die z. T. zentrale Anlage in eigentümlicher Weise mit Kreuzform verbinden). Das 19. Jhrh. ließ die Vorliebe für die mittelalterlichen Baustile wieder aufleben. Die Eisenacher Konferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen gab 1861 ein Regulativ heraus, das ein längliches Viereck als die dem evangelischen Gotteshaus angemessenste Grundform bezeichnete und, da die Würde des christlichen Kirchenbaus Anschluß an einen der geschichtlich entwickelten christlichen Baustile erfordere, neben der Basilika und der romanischen Bauart „vorzugsweise den sogenannten germanischen (gotischen) Baustil" empfahl. Diese Grundsätze haben lange gewirkt und das Aufkommen einer den eigentlichen Bedürfnissen evangelischen Gottesdienstes Rechnung tragenden Bauart gehemmt.

Erst die letzte Zeit des 19. Jhrh.s brachte eine stärkere Selbstbesinnung auf diese Bedürfnisse. Sie steht im engen Zusammenhang mit der Entstehung der Gemeindebewegung (§ 18, 2). E. Sulze forderte nachdrücklich die Gestaltung der evangelischen Kirche zur Gemeindekirche, deren Hauptmerkmal herzliche Innigkeit sein müsse. Ähnliche Gedanken formte Veesenmeyer zu dem sog. Wiesbadener Programm, nach dem die dortige Ringkirche erbaut wurde. Die Kirche soll das Gepräge des Versammlungshauses der Gemeinde tragen; „der Einheit der Gemeinde und dem Grundsatz des allgemeinen Priestertums soll durch die Einheitlichkeit des Raumes Ausdruck gegeben werden". Die Kirchenbauten der letzten Jahrzehnte haben zu einem Teil solchen Wünschen Rechnung zu tragen versucht; dabei sind im übrigen sehr mannigfaltige Formen zur Verwendung gekommen. Die 1908 von der Eisenacher Konferenz in Abänderung ihrer früheren Kundgebung beschlossenen „Leitsätze für den Bau evangelischer Kirchen" tragen den geschilderten Reformbestrebungen weithin Rechnung.

3. **Grundsätzliches.** Die Frage nach dem rechten evangelischen Kirchenbau kann nur von der klaren Erkenntnis des Wesens evangelischen Gottesdienstes aus entschieden werden. Da evangelischer Gottesdienst von Grund aus etwas anderes ist als katholischer Gottesdienst, ist von vornherein anzunehmen, daß katholische Kirchen für evangelischen Gottesdienst nicht geeignet sind. Sie lenken Augen und Herzen der Gemeinde zum Altar als der Stelle des Opfers; die Predigt, also auch die Kanzel, wird demgegenüber Nebensache. Der Klerus braucht seinen abgesonderten Raum; die Gemeinde folgt den Vorgängen am Altar nur als innerlich teilnehmende Zuschauerin. Ganz anders der evangelische Gottesdienst. Von der Absonderung einer Priesterschaft ist keine Rede; die Gemeinde will als Ganzes mit Gott verkehren; sie bedarf also eines Raumes, der es ihr ermöglicht, in gemeindlicher Geschlossenheit vor Gott zu treten und zu hören, was Gott ihr sagt: einer Gemeindekirche. Wichtig ist, daß weder Unübersichtlichkeit des Raumes die Einheit der Gemeinde stören, noch übermäßige Größe das Bewußtsein der Geschlossenheit ertöten darf; wie die Gemeinden, so müssen auch ihre Kirchen von mäßiger Größe sein. Der Platz, von dem aus der Pfarrer im Namen Gottes zur Gemeinde spricht, muß der ganzen Gemeinde sichtbar sein; alle Gemeindemitglieder müssen die Worte

des Pfarrers verstehen können. Diese Grundforderungen sind das Wichtigste, nicht irgendwelche Erwägungen über den Baustil oder irgendeine — in der Regel reichlich gekünstelte — Symbolik. Der Ausbau eines besonderen Altarraums wird durch evangelische Grundsätze nicht gefordert. Auch die lutherische Gemeindekirche wird sich aber dem Herkommen, das Altar und Kanzel sondert, gern anpassen, zumal die Verlegung der Predigt auf eine erhöhte Kanzel praktische Gründe für sich hat. Wie Altar und Kanzel zu einander zu stellen sind, das ist letztlich eine Frage der praktischen Zweckmäßigkeit; doch dürfen die Rücksichten auf die ästhetische Wirkung und auf die Gewöhnung der Gemeinde nicht außer Ansatz bleiben. Den Altar wird man daher am besten in die Mittellinie stellen, die Kanzel zur Seite oder auch hinter den Altar; sogar die Anbringung einer nicht hohen Kanzel vor dem Altar ist versucht worden. Daß der Bau die seinem Zweck angemessene schlichte (nicht pomphafte) Würde zeigen muß, versteht sich. Auch der Taufstein sollte im Angesicht der Gemeinde aufgestellt sein. Auf bequeme Benutzbarkeit der Sitzbänke ist ebenso Gewicht zu legen wie auf praktische Vorrichtungen zur Unterbringung der Hüte usw. Sehr wünschenswert ist, daß die Kirchen heizbar gemacht werden; für Beleuchtung ist selbstverständlich zu sorgen.

Neuerdings wird dringend der Gruppenbau für die der evangelischen Gemeinde dienenden Gebäude empfohlen. Tatsächlich ist das Bedürfnis für Nebenräume (Saal für Bibelstunden u. a., Sitzungszimmer, Raum für Konfirmandenunterricht, für Gemeindevereine) infolge klarerer Erfassung der Aufgaben der Gemeinde immer dringender geworden. Die Regel sollte freilich sein, daß für diese Zwecke ein Gemeindehaus errichtet wird (§ 19, 4). Wo das nicht angeht, ist die Verbindung der notwendigsten Räume mit der Kirche zu wünschen. Auch die Verbindung des Pfarrhauses mit der Kirche (und mit diesen Räumen) hat praktische Vorteile. Grundsätzlich ist gegen die Vereinigung aller dieser Baulichkeiten zu einer Gruppe nichts einzuwenden. Bedenken, die etwa aus der besonderen Würde des Gotteshauses hergeleitet würden, sind nicht in evangelischen Anschauungen begründet. Andererseits ist die Anordnung zu einer Gruppe auch nur ein von praktischen Gesichtspunkten aus zu begründender Wunsch; nicht aber ein Grundsatz, der überall zu befolgen wäre.

Für die Einrichtung des Gotteshauses gilt, daß schlichte Schönheit und Würde mit gemeindlicher Traulichkeit nach Möglichkeit zu verbinden sind. Grelles Licht ist abzudämpfen, aber der Raum muß so hell bleiben, daß überall das Gesangbuch gelesen werden kann. Die Anwendung von Symbolen, die vielleicht als altkirchlich gelten, aber der Gemeinde unverständlich sind, ist sinnlos. Kahle Nüchternheit, wie reformierte Kirchen sie oft zeigen, ist ebenso abzulehnen wie Schmucküberladung. Für Altar- und Kanzelbekleidung ist ein Wechsel der Farben je nach der gottesdienstlichen Zeit erwünscht; aber die nachahmende Verwendung aller fünf in der katholischen Kirche üblich gewordenen Farben (weiß besonders an Christusfesten, rot an Pfingsten, Apostel- und Märtyrertagen, grün in der Trinitatiszeit, schwarz für Karfreitag, violett für Advents- und Fastenzeit) ist

durchaus nicht erforderlich, ja — da die evangelischen Motive eben nicht die gleichen sind wie die katholischen — nicht einmal richtig. Wenn eine helle Bekleidung die Festtage, eine schwarze (nicht violette!) die Passionszeit und Bußtage abhebt, während sonst eine dritte, nicht auffallend gefärbte verwendet wird, so ist alles geschehen, was zu wünschen ist. Ärmere Gemeinden können auch mit einer Bekleidung auskommen.

Es versteht sich von selbst, daß für den Bau wie für die Einrichtung einer Kirche die Hilfe der Kunst nicht zu entbehren ist. Das Gotteshaus muß im ganzen wie im einzelnen ein Kunstwerk sein. Aber die Kunst hat in diesem Fall wie bei allen praktischen Zwecken dienenden Bauten nicht von sich aus starre Forderungen zu stellen, deren Befolgung die Eignung für den Gebrauch vielleicht beeinträchtigen kann; echte Kunst stellt sich ganz in den Dienst der Sache, paßt sich also den Aufgaben der Gemeindekirche sorgfältig an. Gerade in einer schlichten, aber würdigen Art des Bauwerks, die sich ganz dem hehren Zweck unterstellt, liegt für den unverbildeten Geschmack die höchste künstlerische Vollendung.

§ 35. Die gottesdienstliche Zeit

1. Das Kirchenjahr. Wir stellen oft mit Bedauern fest, daß das Kirchenjahr nicht mehr so fest im Bewußtsein der Gemeinden wurzelt wie früher. Aber hat es als Kirchenjahr jemals im Bewußtsein unserer Gemeinden eine große Rolle gespielt? Die großen und manche kleinen Feste bedeuten viel, aber das „Kirchenjahr" war nie sehr viel mehr als eine Konstruktion. Die Theorie von einem Kirchenjahr ist auch nicht etwa alt. Alt ist eine Reihe kirchlicher Festtage und Zeiten; aber der Gedanke eines besonderen Kirchenjahrs stammt (von einigen früheren Ansätzen abgesehen) aus dem Luthertum des ausgehenden 16. Jhrh.s. Die Verlegung des Jahresanfangs, den man sonst an Weihnachten begangen hatte, auf den 1. Januar (Gregorianischer Kalender) wirkte dazu wesentlich mit. Die systematische Durchbildung des Kirchenjahrs ist ein Ergebnis noch späterer theologischer Reflexionen. — In der reformierten Kirche außerhalb Deutschlands ist niemals ein „Kirchenjahr" zur Geltung gekommen.

2. Der Sonntag. Die Grundlage jeder kirchlichen Festordnung, der eigentliche Gottesdiensttag, ist der Sonntag. Seine Feier geht auf die Urchristenheit zurück. Das NT weist, allerdings nur unsichere, Spuren einer Sonntagsfeier auf (Apgsch 20, 7; I Kor 16, 1 f.; Offb 1, 10). Der status dies im Pliniusbrief, an dem die Christen Gottesdienst halten (§ 30, 2), wird der Sonntag gewesen sein. Seit der Mitte des 2. Jhrh.s ist die Sonntagsfeier reichlich bezeugt. Der Sonntag heißt κυριακὴ ἡμέρα (so schon Offb 1, 10), dies dominicus, in an Heiden gerichteten Schriften auch ἡμέρα τοῦ Ἡλίου. So nennt ihn auch das Gesetz Kaiser Konstantins 321, das den Sonntag von Gerichtsverhandlungen, vom Betrieb der Gewerbe freimachte. Seitdem vermischen sich in der christlichen Kirche die Gesichtspunkte kirchlicher Sonntagsfeier und staatlicher Sonntagsruhe. Und während in der ältesten Zeit ohne jeden Zweifel die Feier des Sonntags als freier kirch-

licher Brauch galt, beginnt gegen Ausgang der alten Kirche die Anschauung überhandzunehmen, nach der der Sonntag auf göttliche Einsetzung zurückgehe; das Sabbatgebot wird auf ihn als auf den Sabbat des neuen Bundes angewendet. Die wachsende Bedeutung des Dekalogs in der Kirche befestigt und verschärft diese Anschauung.

Luthers klarer evangelischer Erkenntnis war es vorbehalten, die urchristliche Anschauung wiederherzustellen. Auch für ihn ist der Sonntag eine freie kirchliche Sitte, um der Ordnung willen von der Kirche geschaffen; sie könnte auch jeden anderen Tag zum Gottesdiensttag machen (vgl. Conf. Aug. Art. 28). Es ist sehr bemerkenswert, daß auch die Schweizer Reformatoren gleicher Ansicht sind. Aber die evangelischen Kirchen sind von dieser reformatorischen Erkenntnis vielfach abgewichen. Namentlich in England und Schottland siegte im 17. Jhrh. die Anwendung des Sabbatgebots auf den Sonntag (Puritaner). Die Westminster-Konfession (1647) Kap. 21 spricht vom Sabbatgebot als praecepto morali, positivo ac perpetuo, homines omnes cuiusque fuerint saeculi obligante. In den lutherischen Kirchen Deutschlands gewinnen ähnliche Anschauungen seit dem 17. Jhrh. Boden. Doch hat die streng-gesetzliche Praxis der Sonntagsheiligung, die in England herrschend geworden ist, in Deutschland nur kleinere Kreise erobert. Immerhin ist man selbst im Luthertum unserer Zeit oft weit entfernt von der grundsätzlichen Klarheit in der Sonntagsfrage, die Luther besaß. Daß nur diese Anschauung von evangelischen Anschauungen aus als berechtigt gelten kann, ist für den, der mit der Erkenntnis des Paulus Röm 10, 4 vgl. Gal 4, 10 Ernst macht, selbstverständlich.

Die Urchristenheit hat den Sonntag wohl sicher deshalb zu ihrem Gottesdiensttag gewählt, weil ihr dieser Tag als Gedächtnistag der Auferstehung Christi vor allem wert war. Daß der Sonntag durch Übertragung eines älteren Wochenfestes auf Christus entstanden sei, ist um so unwahrscheinlicher, als von einer besonderen Feier eines Sonntages nichts bekannt ist. Die Bezeichnung als Sonntag erklärt sich auch ohnedies aus der Vergleichung Christi mit Licht und Sonne (Jülicher).

3. Die christlichen Feste. Die aus dem Judentum kommenden Christen feierten anfangs weiter die jüdischen Feste mit. Wann neben dem Sonntag zuerst christliche Feste sich gebildet haben, ist nicht sicher zu ermitteln. Um 160 hören wir zuerst von einem christlichen Passahfest, dem Osterfest, als Fest der Auferstehung Christi. Als Termin setzt sich, vom Konzil von Nicäa 325 festgelegt, der Sonntag nach dem 14. Nisan (jüdisches Passah), also nach dem ersten Vollmond nach der Frühlings-Tagundnachtgleiche, durch. Nach Apgsch 2, 1 berechnet, schließt sich, sieben Wochen nach Ostern gefeiert, seit dem 3. Jhrh. das Pfingstfest als Fest der Ausgießung des h. Geistes an. Der 40. Tag nach Ostern als Himmelfahrtsfest wird schon im 4. Jhrh. bezeugt. Ein Geburtsfest Christi wurde schon vor dem 4. Jhrh. am 6. Januar begangen; aber dieser Tag, das Epiphanienfest, war zugleich Fest der Taufe Christi; auch eine Beziehung auf die Hochzeit zu Kana und das Erscheinen der Magier verbindet sich mit ihm. Nach Holls Untersuchung ist es wahrscheinlich, daß diese eigentümliche

Überladung aus der Übernahme eines heidnischen ägyptischen Festes zu erklären ist, bei dem die Geburt eines Gottes durch eine Jungfrau gefeiert wurde. Das feierliche Wasserschöpfen, das auch mit dem christlichen Epiphanienfeste verbunden war, und der Glaube an die Verwandlung von Wasser in Wein waren im Nilland zu Haus. Rom hat durch die Einführung eines besonderen Festes der Geburt Christi (Weihnachtsfest), das aus nicht völlig geklärten Gründen auf den 25. Dezember angesetzt wurde, wohl das Epiphanienfest verdrängen wollen (Mitte des 4. Jhrh.s oder wenig früher) und damit, da dieses Fest etwa seit 378 auch im Osten Aufnahme fand, tatsächlich erreicht, daß das Epiphanienfest die Bedeutung als Geburtsfest Christi verlor. Doch blieben ihm zunächst die übrigen Beziehungen, vor allem die auf die Taufe Christi, erhalten. Im Abendland aber bekam allmählich die Beziehung auf die Anbetung der Magier überwiegende Bedeutung (Dreikönigsfest). Eine große Reihe kleinerer Feste gesellen sich früher oder später hinzu: Marienfeste (Annunciatio Mariae, 25. März; Purificatio Mariae, 2. Febr.; Mariä Geburt, 8. Sept., und Himmelfahrt, 15. August; das Fest der Immaculata conceptio, 8. Dez.); Apostelfeste (Peter und Paul, 29. Juni), Märtyrer- und Heiligenfeste (Allerheiligen, 1. Nov.). Das Fest der Beschneidung Jesu (1. Januar; im Gegensatz zur heidnischen Neujahrsfeier, nicht selbst Neujahrsfest) kommt aus der Ausgangszeit der alten Kirche; dagegen sind Trinitatisfest und Fronleichnam (zehn Tage nach Pfingsten) erst im Mittelalter aufgekommen; letzteres seit 1264 zur Verherrlichung der 1215 dogmatisierten Transsubstantiation. Sonst sind noch das Allerseelenfest zum Gedächtnis der Entschlafenen (2. Nov.) und das Michaelisfest zu Ehren der Engel wichtig geworden.

4. **Die kirchlichen Zeiten.** Zunächst im Sinne der Zurüstung auf die Feste oder ihrer Nachfeier gewannen bestimmte Zeiten erhöhte kirchliche Bedeutung. Vor Ostern bildet sich, anfangs in sehr verschiedener Dauer, eine kirchliche Fastenzeit heraus, die schließlich auf 40 Tage bestimmt wurde (Quadragesimalzeit). Sie beginnt mit dem dies cinerum = Aschermittwoch, an dem die Gläubigen zur Erinnerung an die Vergänglichkeit mit Asche bestreut wurden, und gipfelt in der Großen oder Stillen Woche (Karwoche; karen = wehklagen) mit dem Gründonnerstag (dies viridium; Entstehung des Namens nicht sicher zu ermitteln), dem Karfreitag, der in der katholischen Kirche als Trauertag, in Deutschland aber nicht als Feiertag, sondern als Arbeitstag gehalten wird, und dem Großen (Stillen) Sabbat. Die Sonntage dieser Zeit haben meist nach den Introitus = Psalmen der Tagesmesse vielgebrauchte Namen erhalten: Invocavit, Reminiscere, Oculi, Laetare, Judica; der letzte trägt seinen Namen Palmarum nach der auf diesen Tag gelegten Palmenweihe. — Vor diese Zeit schob sich eine Vorfastenzeit mit drei Sonntagen, deren Namen irgendwie rechnungsmäßig (freilich in sehr abrundender Zählung vom Osterfest her) begründet sind: Septuagesimae, Sexagesimae, Quinquagesimae (oder nach dem Introitus Estomihi). — Zwischen Ostern und Pfingsten beging die Christenheit die Quinquagesimalzeit als Zeit der Freude; in dieser Zeit wurde nicht gefastet. Auch die Sonntage dieser Zeit haben

berühmte Namen: Quasimodogeniti, Misericordias Domini, Jubilate, Cantate, Rogate, Exaudi. Die meisten derselben sind nach dem Introitus des Tages gebildet; nur der Name Rogate erinnert an die in dieser Zeit des Jahres üblichen Bittprozessionen. Quasimodogeniti heißt auch dominica in albis (Weißer Sonntag); dieser Name hängt mit der Sitte zusammen, daß die an Ostern Getauften noch bis zu diesem Sonntag (aber wohl meist ausschließlich desselben) die weißen Kleider der Täuflinge trugen; die näheren Umstände sind nicht völlig geklärt. — Der Zurüstung auf das Weihnachtsfest dient die Adventszeit, der Rom erst vom 11. Jhrh. ab vier Sonntage zuwies.

5. **Die Stellung des Protestantismus.** Die reformierte Kirche übernahm von diesen Festen und Festzeiten nur einen geringen Bestand, eigentlich nur die Hauptfeste. Nur unter dem Einfluß lutherischer Umgebung, wie in Deutschland, verfährt sie konservativer. In den reformierten Kirchen Amerikas hat z. B. nicht einmal der Karfreitag Bedeutung. Die lutherische Reformation dagegen behielt, was sie mit evangelischen Überzeugungen eben noch vereinigen konnte; anfangs sogar die irgendwie zu Christus in Beziehung zu setzenden Marienfeste und die Apostelfeste, wenn auch als „halbe" Feiertage, ebenso das Michaelisfest (vielfach als Schulfest wegen der Schutzengel der Kinder). Fronleichnam, Allerheiligen, Allerseelen, die Heiligenfeste wurden beseitigt. Im Lauf der Zeit ist auch die Feier der beibehaltenen Marien- und Apostelfeste ganz oder bis auf geringe Reste geschwunden; die einzelnen Landeskirchen zeigen hierin verschiedenen Brauch. Das Epiphanienfest blieb vielfach erhalten, wird jetzt aber oft als Missionsfest (mit Rücksicht auf die Anbetung der heidnischen Weisen) begangen und ist meist auf den Sonntag nach dem 6. Januar verlegt. Die Fastenzeit vor Ostern wurde zu einer dem Gedächtnis des Leidens Christi gewidmeten Passionszeit mit besonderen Passionsgottesdiensten. Die großen Feste bekamen eine dreitägige, später zweitägige Feier, die Bedeutung des Karfreitags wuchs. Im übrigen zeigt die Entwicklung die deutliche Neigung, durch Um- oder Neubildung kirchlicher Feiertage auch den allmählich stärker hervortretenden, nicht mit der christlichen Heilsgeschichte, sondern mit den eindrucksvollen Daten des menschlichen Lebens zusammenhängenden Momenten Rechnung zu tragen. Der 1. Januar wird allmählich immer weniger in seiner altkirchlichen Bedeutung, immer stärker als Neujahrsfest begangen; die gottesdienstliche Feier des Jahresschlusses gibt dem Abend des Silvestertags, ohne daß er zum Feiertag geworden ist, feiertägliches Gepräge. Ein Erntedankfest, dessen Datum nicht gleichmäßig fixiert ist, bürgert sich allmählich ein. Nach den Freiheitskriegen entstand, an frühere örtliche Feiern (Altenburg 1809) anknüpfend, das Totenfest, 1816 in Preußen einmalig angeordnet, nachher alljährlich begangen und in den weitaus meisten deutschen Kirchen eingeführt; besser ist, da es sich nicht um ein „Fest" handeln kann, der Name Totensonntag. Die reformatorischen Kirchen hielten, teilweis vielmals im Jahr, regelmäßige Bußtage; allmählich beschränkte sich deren Zahl auf zwei, zuletzt in den meisten deutschen Gebieten auf einen. Es gelang Ende des 19. Jhrh.s,

die große Mehrzahl der Landeskirchen auf ein bestimmtes Bußtagsdatum (Mittwoch vor Totensonntag) zu einigen; einige schließen sich aus. Ein Fest zum Gedächtnis der Reformation reicht in den Anfängen in das 16. Jhrh. zurück; erst im siebzehnten trat das Datum des 31. Oktober hervor; an diesem Tag oder an einem Sonntag in seiner Nähe begehen jetzt die meisten Landeskirchen das Reformationsfest. – Epiphanienzeit und Trinitatiszeit gehören weniger der kirchlichen Sitte als der das Kirchenjahr zum System ausbildenden Ordnung an; ihre Dauer bestimmt sich nach dem früheren oder späteren Datum des Osterfestes.

6. **Urteil.** Mit der Neigung, das Kirchenjahr systematisch bis in das kleinste auszubauen, müssen wir brechen, weil sie zu Künsteleien führt. Die übliche Teilung in festliche und festlose Hälfte und der ersteren in drei Kreise mag dem Gedächtnis helfen; größere Bedeutung hat sie nicht. Die strenge Durchführung des Gedankens, daß das Kirchenjahr das gesamte Heilswerk vorführen sollte, scheitert an den Tatsachen dieses Kirchenjahres selbst; zumal an dem altkirchlichen Bestand (Zeit vor Ostern war Fastenzeit, nicht Passionszeit!). Die den Tatsachen des menschlichen Lebens Rechnung tragenden, mit jener Auffassung des Kirchenjahres in Widerspruch stehenden Feste haben ihr gutes Recht; es wäre Dogmatismus, sie, die vielfach vorzüglichen Kirchenbesuch aufzuweisen haben, geringschätzen zu wollen. Aber diese unfruchtbare Systematisierung aufgeben, heißt nicht, die im christlichen Kirchenjahr liegenden Werte verschleudern. Eine Kirche, die ihre Feste und Festzeiten verkommen ließe, würde damit ein kostbares Gut aufgeben. Die an sich nicht zur Mannigfaltigkeit neigenden evangelischen Gottesdienste gewinnen durch die Festordnung Farbe und Reichtum; auch die mit ihnen gegebene Bindung an die Heilsgeschichte ist in einer diese Geschichte gern zurückstellenden Zeit von großer Bedeutung. Wir müssen, was vom Kirchenjahr im Volk lebendig ist, pflegen; manches Fest kann sogar sehr wohl volkstümlicher ausgestaltet werden als bisher (Erntedankfest!). Nur sind Künsteleien und Pedanterien zu vermeiden. Für die Veranstaltung besonderer, nicht feststehender Feiern muß Raum sein. Auch die Einrichtung von Sonntagen, die einem bestimmten Zweck dienen (Jugendsonntag, Frauensonntag, Erziehungssonntag usw.) kann, sofern nur dieser Zweck den kirchlichen Aufgaben entspricht, nützlich wirken. Der 1. Mai, dessen kirchliche Feier, wo er wirklich Ruhetag ist, unter dem Gesichtspunkt kirchlicher Ausnutzung manches für sich hätte, ist zu sehr Klassenfeiertag, um sich einbürgern zu können.

Viertes Kapitel: Die Gestaltung des evangelischen Gottesdienstes

§ 36. Grundsätze

1. **Ableitung aus dem Wesen des Gottesdienstes.** Der christliche Gottesdienst ist Verkehr der Gemeinde mit Gott und Gottes mit der Gemeinde. Daraus ergibt sich, daß, was diesem Verkehr nicht dient, in ihn nicht hineingehört, während nichts auszuschließen ist, was ihm dient. Es handelt sich um

einen Verkehr der Gemeinde, nicht der Individuen als solcher, mit Gott. Daraus ergibt sich, daß, was nur Einzelnen dient, kein Recht im Gottesdienst hat, und daß alles im Gottesdienst auf die Gemeinsamkeit der Teilnehmer eingestellt sein muß. Nicht der Einzelne „verrichtet seine Andacht“, sondern die Gemeinde als solche tritt vor ihren Gott.

Wie kann eine Gemeinde mit Gott verkehren? Dazu bedarf es ihrer eigenen Tätigkeit. Ließe sie sich nur predigen, so würden wohl Stimmen in den Herzen der Einzelnen dem Prediger antworten, aber eine Antwort der Gemeinde käme nicht zustande. Im stillen Gebet kann jeder, was ihn bewegt, vor Gott bringen, aber die Gemeinsamkeit kommt dabei nicht zum Ausdruck. Die Gemeinde muß in bestimmten Formen, die alle Glieder sich zu eigen machen können, mit Gott verkehren. Dafür bieten sich zunächst die Möglichkeiten des gemeinsamen Sprechens und Singens. Beide begegnen in den geschichtlichen Formen des Gottesdienstes. Das Sprechen der Gemeinde im Wechsel von Männern und Frauen wollte Zwingli für die Abendmahlsfeier einführen. Aber das gemeinsame Sprechen blieb selten. Wohl wird es z. B. beim Glaubensbekenntnis und Vaterunser auch heut zuweilen geübt und noch mehr empfohlen. Aber es stößt auf praktische Schwierigkeiten und ist daher, wenn irgendwo eingeführt, fast regelmäßig wieder in Abgang gekommen. Immerhin mag es, namentlich bei besonderen Anlässen, zur Erzielung besonders eindrücklicher Gemeindeaktivität benutzt werden. Die Regel wird der gemeinsame Gesang bilden müssen. Grundsätzlich ist jede Form dieses Gesanges zulässig, die die Gemeinde als Ganzes und nicht bloß einzelne Kunstsänger in ihr zur Geltung bringt.

So kräftig aber diese Gemeindetätigkeit zu betonen ist, so ist doch auch diejenige Form des Verkehrs der Gemeinde mit Gott nicht unzulässig, in der ein Teil oder auch ein einzelnes Glied der Gemeinde in deren Namen spricht. Nur muß immer ein Auftrag der Gemeinde vorhanden sein, und der Beauftragte muß sich im Rahmen der Gemeinsamkeit halten. Letzteres ist um so schwieriger, je länger die Rede währt. Diese Erwägung wie die Rücksicht auf reichhaltige Beteiligung der ganzen Gemeinde führen zur Beschränkung dieser Vertretung der Gemeinde durch Einzelne.

Wie kann Gott mit der Gemeinde verkehren? Nur durch Menschen, die in seinem Namen handeln. Als Formen, in denen diese Einzelnen der Gemeinde vermitteln können, was Gott ihnen sagen will, bieten sich zunächst wieder die des Sprechens und des Singens. Der Gesang des Einzelnen, also des Priesters, ist in der morgenländischen und römisch-katholischen Kirche üblich und von da auch in die lutherische Kirche übergegangen; die reformierten Kirchen (bis auf die anglikanische) haben ihn ausgemerzt. Er kann wohl, bei kurzen Stücken angewandt, den Eindruck besonderer Feierlichkeit machen; aber im allgemeinen ist er als ungeeignet zu bezeichnen. Die Gemeinde als große Schar muß singen, wenn sie gemeinsam handeln will; beim Einzelnen liegt diese Nötigung nicht vor, und der Eindruck des Künstlichen entsteht. Auch wirkt der Gesang bei längeren Stücken ermüdend; der Wortlaut wird schwer verständlich. Zudem laufen musikalisch minder Be-

fähigte Gefahr, dabei das musikalische Gefühl empfindlicher Hörer zu verletzen. Die Regel sei also, daß der Beauftragte in Gottes Namen **spricht**, nicht singt. Wenn es dem Ort und der Gelegenheit richtig angepaßt wird, ist das einfache (ja nicht unnatürlich gehobene!) Sprechen durchaus würdig genug.

Sprechen und Singen sind aber nicht die einzigen Formen für die Vermittlung der Botschaft Gottes an die Gemeinde; die **symbolische Handlung**, das äußere Zeichen, leistet den gleichen Dienst. Ausdrucksmittel dieser Art werden von der frühesten Zeit der Christenheit an benützt, und zwar nicht bloß bei besonderen Handlungen, wie z. B. der Taufe, sondern auch bei der Gemeindefeier. Die Darreichung von Brot und Wein, also der Zeichen der im Tod Christi gebotenen Gnade Gottes, beim Herrnmahl ist das hervorragendste unter ihnen; aber auch die schlichte Andeutung des Kreuzeszeichens durch die Hand des Liturgen gehört hierher. Die Ausbreitung der Hände über die Gemeinde beim Segensgruß tritt zwar nicht ohne unmittelbare Verbindung mit dem sogenannten Wort auf, aber sie ist, weil sie dieses Wort unterstützt, gleichfalls unter diese „Zeichen" zu rechnen. Den Gottesdiensten der morgenländischen und der römisch-katholischen Kirche ist eine ungemeine Fülle solcher Handlungen eingegliedert, der wir mit sichtender Kritik begegnen müssen. Gegenüber der in jenen beiden Kirchen siegreich gewordenen Auffassung, nach der die göttliche Gnade durch solche Zeichen in anderer Weise als durch das Wort wirksam werde, muß die evangelische Kirche nachdrücklich die Auffassung wahren, die Melanchthon mit aller Klarheit so formuliert hat: Et corda simul per verbum et ritum movet Deus, ut credant et concipiant fidem... Sicut autem verbum incurrit in aures, ut feriat corda, ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda. Idem effectus est verbi et ritus (Apol. VII, 5). Aber auch von diesem Standpunkt aus ist gegen die Verwendung von „Riten" im evangelischen Gottesdienst nichts einzuwenden; nur muß ihr Sinn der Gemeinde in jedem Falle deutlich bleiben, und Mißverständnissen nach der katholischen Seite hin ist entschieden zu wehren. Die oft recht nüchterne, gar zu sehr nur auf das Wort gestellte Art unserer Gottesdienste könnte durch Einfügung schlichter symbolischer Handlungen an Farbe gewinnen.

Der Verkündigung der Botschaft Gottes durch Zeichen muß in bestimmten Fällen die gleiche Weise der Annahme durch die Gemeinde entsprechen. Die beim Abendmahl dargebotenen Elemente müssen von der Gemeinde hingenommen werden, wenn anders die Handlung zur Vollendung kommen soll. Die morgenländische und die römisch-katholische Kirche haben auch für den durch den Priester vermittelten Verkehr der Gläubigen mit Gott zahlreiche symbolische Handlungen ausgebildet. Die meisten von ihnen kommen, weil unlöslich mit dem Opfergedanken verbunden (Zurüstung des Opfers bei der Eucharistie im Morgenland!), für den evangelischen Gottesdienst von vornherein nicht in Betracht; dieser muß, schon weil die entsprechenden Formen fehlen, in der Verwendung symbolischer Handlungen, die dem Empfinden der Gemeinde Ausdruck geben, sparsamer sein, doch sollte z. B. der Opfergedanke in seiner berechtigten Gestalt auch gottesdienstlich stärker betont werden. Die Ge-

meinde sollte gewöhnt werden, nicht nur nach dem Gottesdienst einige Pfennige zu spenden, sondern im Gottesdienst von dem Ihrigen zu opfern.

Das Wesen des evangelischen Gottesdienstes verlangt, daß unter allen Umständen ein gegenseitiger Verkehr zwischen Gott und der Gemeinde entstehe. Redet nur Gott oder nur die Gemeinde, so wird diese Grundforderung nicht erfüllt. Wenn ein und derselbe Pfarrer sowohl im Namen Gottes zur Gemeinde spricht (Predigt) wie im Namen der Gemeinde zu Gott (Gebet), so wird jener Forderung nur in außerordentlich unzureichender, die Gegenseitigkeit geradezu verhüllender Form entsprochen. Zum allermindesten sollte noch ein gemeinsamer Gesang der Gemeinde hinzutreten.

Der mit der Vertretung der Gemeinde bei ihrem Verkehr mit Gott Beauftragte muß keineswegs immer der Pfarrer sein; an sich könnte jedem zum öffentlichen Sprechen befähigten Gemeindegliede dieses Amt übertragen werden. Aber niemand darf von sich aus willkürlich das Wort nehmen; der erforderliche Auftrag der Gemeinde muß durch ihr verfassungsmäßiges Organ erteilt werden. Auch die Vertretung Gottes der Gemeinde gegenüber braucht nicht notwendig durch den Pfarrer geübt zu werden. Es ist aber wieder praktisch unmöglich, daß jeder, der sich von Gott berufen glaubt, im Gemeindegottesdienst in Gottes Namen rede; Selbsttäuschung kann dabei eine große Rolle spielen. Vielmehr muß auch das Reden im Namen Gottes von der Zustimmung der Gemeinde abhängig gemacht werden; nur darf diese dabei keinen anderen inhaltlichen Maßstab brauchen als das Evangelium, das die Grundlage ihres Daseins ist. Die Regel wird sein, daß der ein für alle Male Beauftragte, also der eigene Pfarrer, in Gottes Namen zur Gemeinde spricht. Doch können in seiner Stellvertretung oder auch neben ihm sehr wohl auch andere auf einen Auftrag hin das Wort nehmen; und zwar nicht bloß andre Pfarrer, sondern auch Nichtpfarrer. Wo ein solcher die religiöse Rede ausreichend meistert und die Gedanken des Evangeliums sicher beherrscht, kann sein Wort, gerade weil es nicht von dem angestellten Pfarrer kommt, zuweilen besonders wirksam sein.

Soll der Gottesdienst im ganz eigentlichen Sinn Verkehr zwischen Gott und Gemeinde sein, so ist ein regerer Wechsel, als ihn die schlichte Folge Gemeindegesang und Predigt herstellt, wünschenswert. Auch wenn der Gemeindegesang auf mehrere Stellen verteilt und außerdem Gebet und Segenswunsch hinzugefügt werden, bleibt doch leicht der Eindruck des Unlebendigen. Dem läßt sich abhelfen, indem eine lebhaftere Wechselrede zwischen der Gemeinde einerseits und dem an Gottes Statt Sprechenden (Pfarrer) andererseits eingefügt wird: die sog. „Liturgie" (von λειτουργία, Dienst, im engeren Sinn Gottesdienst; das Wort hat nur im Protestantismus die Sonderbeziehung auf einen bestimmten Teil des Gottesdienstes). In dieser Liturgie ist es auch möglich, aus der alten Kirche überkommene, allgemein oder fast allgemein gebrauchte Stücke zu verwenden und so zugleich den Gottesdienst der Einzelgemeinde in innere Beziehung zu den Gottesdiensten der anderen Gemeinden, ja der ganzen Christenheit zu setzen. Wir begrüßen diese Möglichkeit, ohne aus ihr ein Gesetz zu machen. Das Wesen der Liturgie liegt jedenfalls nicht in ihr. Ebenso kann die Liturgie als

Handhabe dafür benutzt werden, um einen festen, immer (oder wenigstens in den wesentlichsten Stücken) gleichbleibenden Teil des Gottesdienstes neben einen anderen zu setzen, dessen Gestaltung von besonderen, auch subjektiven Bedingungen abhängt, der grundsätzlich den Gottesdienst in die bestimmte Zeit einfügen soll und daher jedesmal anders lauten muß. Ob diese Benutzung der Liturgie zu empfehlen ist, das wird später zu erörtern sein (Nr. 2); das Wesen der Liturgie wird jedenfalls nicht berührt, wenn man auch ihr bewegliche Formen gibt. E. Chr. Achelis' Theorie (Pr Th I [8] S. 190), nach der es zum Wesen des Liturgischen gehören soll, daß es aus kirchlich approbierten Formen besteht, die in bestimmten Gemeinschaftskreisen identisch sind, ist abzulehnen.

Aus dem Wesen des Gottesdienstes als Verkehrs der Gemeinde mit Gott ist noch eine andere Forderung abzuleiten. Alles, was im Gottesdienst geschieht, muß der Tatsache der Gegenwart Gottes angepaßt sein. Gott ist gegenwärtig: dieses Bewußtsein darf die Gemeinde nicht einen Augenblick verlassen. Unsere evangelischen Gemeinden sind mit Recht daran gewöhnt worden, sich still zu versammeln und in andächtigem Schweigen den Beginn des Gottesdienstes zu erwarten. Gegen störende Unpünktlichkeit ist nachdrücklich anzukämpfen. Jedes Wort, das gesprochen, jedes Lied, das gesungen wird, ist daraufhin zu prüfen, ob es zum Verkehr mit Gott stimme. Dieser Maßstab muß an den Inhalt wie an die Form sämtlicher Bestandteile angelegt werden; er führt zur Ausscheidung alles Flachen, Phrasenhaften, bloß Äußerlichen und ebenso alles Unschönen, Formlosen, erst recht alles geradezu Störenden. Falsch aber wäre es, wenn man meinte, daß die Gemeinde nur in ererbten Formen älterer Zeiten oder nur in besonders hochgespannten Wendungen biblischer Frömmigkeit zu Gott reden dürfte. Schlichtheit und Wahrheit sind die allerwichtigsten Eigenschaften alles dessen, was der Mensch vor Gott bringen will. Vor Gott wird wohl das ungeformte Seufzen und das hilflose Stammeln eines ehrlichen Herzens Gnade finden, nicht aber eitle Selbstbespiegelung, die mit hohen Worten des Herzens Leere zu verdecken sucht.

2. Der Gottesdienst als Gemeindegottesdienst. Daß der Gottesdienst Verkehr der Gemeinde mit Gott ist, führt ohne weiteres zu der Forderung gemeindegemäßer Gestaltung. Nicht die Benutzung althergebrachter Formen, nicht ihre Übereinstimmung mit den von der gesamten Kirche gebrauchten, nicht die ästhetische Vollendung aller Teile (so wichtig diese Dinge an sich sein mögen) ist das Wesentliche, vielmehr kommt alles darauf an, daß die Gemeinde vor Gott bringen kann, was ihr Herz bewegt, und von Gott empfangen kann, was sie für ihr Christentum braucht. Daher müssen alle Teile des Gottesdienstes der Gemeinde ohne Schwierigkeit verständlich sein. Fremdsprachliches und Archaistisch-Überlebtes ist auszuschließen; unverständliche Künsteleien, die dem natürlichen Sinn der Gemeinde widersprechen, sind vom Übel. Die Sonderart der Gemeinde (Stadt- und Landgemeinde) wird den Gottesdienst beeinflussen müssen. Mit Recht fordert die Dorfkirchenbewegung Rücksichtnahme auf ländliche Sitten und Interessen (Erntedankfest!). Der ganze Gottesdienst sei gemeindegemäß.

Auch in der äußeren Gestaltung trage der Gottesdienst gemeindliche Art. Nach Möglichkeit gebe man dem Gotteshaus gemeindlich-trauliche Gestalt (§ 34, 3). Gemeindeglieder sollten die Kirchgänger (besonders Gäste!) begrüßen, ihnen, wo nötig, Plätze anweisen und Gesangbücher reichen. Daß die Gemeinde ihrer Glieder bei besonderen Anlässen (Eheschließung, Trauerfall) fürbittend gedenkt, ist gute gemeindliche Sitte, die nur in den ungesunden Verhältnissen moderner Riesengemeinden lästig wird. Ginge es an, so sollten Neuzuziehende und Fortziehende im Gottesdienst besonders begrüßt werden.

Diese gemeindliche Gestaltung wird auch das gleichfalls zum Wesen evangelischen Gottesdienstes gehörige Moment der brüderlichen Gemeinschaft der Teilnehmer zum Ausdruck zu bringen haben. Wo es angeht, kann es auch noch in besonderer Weise hervorgehoben werden, z. B. bei der Abendmahlsfeier durch den gegenseitigen Handschlag der Teilnehmer. Die Begrüßung durch den Friedenskuß, die in der morgenländischen Kirche teilweis noch üblich ist und in der römischen Messe unter Beschränkung auf die Kleriker begegnet (φίλημα ἅγιον, osculum pacis), ist in unseren Verhältnissen nicht wieder einführbar. Die Größe unserer Gemeinden erschwert die Betonung des Gemeinschaftsmoments leider sehr stark. Um so mehr sollte es, wo eine kleinere Teilnehmerzahl in engerem Raum sich vereinigt, gewürdigt werden. Unter allen Umständen muß verhindert werden, daß unbrüderliches Verhalten einen Teilnehmer verletze. Weil mit dem Vermieten der Sitzplätze sich sehr leicht Bevorzugung der Bessergestellten, Benachteiligung der Ärmeren verbindet, auch die Geltendmachung des erworbenen Rechts sehr peinlich wirken kann, ist davon Abstand zu nehmen, wenn nicht besondere Umstände diese Gefahren ausschließen.

§ 37. Die Grundformen des evangelischen Gottesdienstes

1. Predigtgottesdienst und Abendmahlsfeier. Die lutherischen Kirchen übernahmen von der katholischen Kirche die enge Verbindung von Gottesdienst und Abendmahlsfeier; genauer gesagt: sie übernahmen das Meßschema, gestalteten es zur Abendmahlsfeier um und fügten mit der Predigt als festem Bestandteil ein zum Meßschema nicht gehörendes Stück ein. Schon durch die Art dieser Einfügung wurde das Meßschema gesprengt. Die Predigt wurde im Lauf der Zeit zum Hauptteil des Gottesdienstes; auch äußerlich nahm sie immer mehr Raum ein. Die Folge war, daß die Abendmahlsfeier zurückgedrängt wurde. Dazu kam, daß sich in den meisten Fällen nur ein Bruchteil der Gemeinde an der Abendmahlsfeier beteiligte. Die Masse der Gemeinde, die nur zuschauend teilnahm, war je länger desto mühsamer zu bewegen, bei der Abendmahlsfeier zugegenzubleiben; sie empfand diesen Teil des Gottesdienstes nicht mehr als für sich bestimmt. Vielfach gewöhnte man sich daran, sie vor der Abendmahlsfeier mit dem Segen zu entlassen. In diesem Fall stand die Einheitlichkeit der Feier nur noch auf dem Papier der die Gottesdienstordnung enthaltenden

Agende. In Wirklichkeit waren zwei getrennte Gottesdienste entstanden: eine Abendmahlsfeier und ein Predigtgottesdienst ohne Abendmahlsfeier. Daß die Sitte von den Abendmahlsgästen verlangte, daß sie auch an dem Wortgottesdienst teilnahmen, ändert daran nichts. Die Agende König Friedrich Wilhelms III. von Preußen machte die Abendmahlsfeier zum Anhang; in dem Falle, daß Kommunion gehalten wurde, ließ sie deren Feier erst auf Segen und Schlußgesang, mit dem der Predigtgottesdienst beendet war, folgen. Die neue preußische Agende (1894) sucht die Einheit festzuhalten, aber sie muß dem weit verbreiteten Brauch der Trennung Einräumungen machen; die Einheit wird nur in der Theorie hergestellt. In nicht wenigen Gemeinden wurde die Abendmahlsfeier aus praktischen Gründen vor den Gottesdienst gelegt oder auch zu besonderer Zeit ganz selbständig gestaltet.

War diese Entwicklung verkehrt? Diese Ansicht vertreten Lutheraner, die das Abendmahl als die höchste Form evangelischen Gottesdienstes werten, die biete, was ein andrer Gottesdienst nicht bieten könne. Nach ihrer Anschauung ist ein Gottesdienst ohne Abendmahl „mehr als bloß unvollständig, insofern es demselben an einem integrierenden Elemente gebricht: er ist überhaupt kein ‚vernünftiger', denn er entbehrt der abschließenden Spitze, wie sie die Einheit des Organismus erheischt. Er verläuft, aber er strebt nicht einmal zu einem klar erfaßten Ziel, geschweige denn, daß er ein solches erreiche; die Feiernden gehen nicht zu ihrer Ruhe ein" (Steinmeyer). Aber diese Anschauung ist vom evangelischen Standpunkt aus falsch. Das verbum visibile bietet inhaltlich nichts anderes als das verbum audibile; der effectus verbi ist kein anderer als der effectus ritus (§ 36, 1). Die Gemeinschaft zwischen Gemeinde und Gott trägt in dem Gemeindegesang, Liturgie und Predigt enthaltenden Gottesdienst keinen wesentlich anderen Charakter als in der Abendmahlsfeier. Es liegt also gar kein Grund vor, den Gottesdienst jedesmal in eine Abendmahlsfeier münden zu lassen. Die gegenteilige Auffassung erklärt sich teils aus der Gebundenheit ihrer Vertreter an das geschichtlich, namentlich in der lutherischen Reformation, Gegebene, teils aus einer den evangelischen Grundsätzen nicht voll Rechnung tragenden Wertung des Sakraments. Die reformierte Kirche hat in ihren beiden Zweigen, dem Züricher wie dem Genfer, die Trennung von Predigtgottesdienst und Abendmahlsfeier zur Regel gemacht, und nur für die wenigen jährlichen gemeindlichen Abendmahlsfeiern die Verbindung beibehalten (§ 33, 3. 5). Sie hat sich damit manche Not erspart, die die lutherische Kirche durchmachen mußte.

Daß die organische Verbindung von Predigtgottesdienst und Abendmahlsfeier auch in vielen lutherischen Gemeinden nicht festzuhalten war, ist nicht etwa bloß durch schlechte Erziehung der Gemeinde verursacht oder durch andere Umstände, deren Beseitigung bei einigem Ernst möglich wäre. Die Gründe liegen viel tiefer. Daß die ganze Gemeinde jedesmal kommuniziere, ist weder erreichbar noch auch wünschenswert. Feiert aber tatsächlich nur ein — oft sehr kleiner — Teil der Gemeinde das Abendmahl im

eigentlichen Sinn, so ist für die übrigen Gemeindeglieder die Verbindung von Predigtgottesdienst und Abendmahl lediglich Schein. Sie wohnen ja der Feier nur als Zuschauer, nicht als voll Beteiligte bei. Für sie endet der Gottesdienst nicht mit einem Höhepunkt, sondern er nimmt einen sie durchaus unbefriedigenden Ausgang: aus Gliedern einer als Ganzes mit Gott verkehrenden Gemeinde werden sie Teilnehmer zweiten Ranges. Wer will es ihnen verdenken, wenn sie unter diesen Umständen die durch die Anfügung der Abendmahlsfeier hervorgerufene, an sich schon schwer erträgliche Länge des Gottesdienstes besonders peinlich empfinden?

2. Die verschiedenen Formen. Als Grundformen ergeben sich also einerseits Abendmahlsgottesdienste, andererseits Gottesdienste ohne Abendmahl. Die letztere Form bietet wieder mannigfaltige Möglichkeiten. Vor allem handelt es sich darum, ob unter allen Umständen eine Predigt notwendig sei, oder ob neben den Predigtgottesdiensten solche ohne Predigt, sog. liturgische Gottesdienste, zulässig sein sollen. Die Entscheidung ist nicht ganz leicht. Auch ein Gottesdienst ohne Predigt kann Verkehr Gottes mit der Gemeinde sein. Was Gott der Gemeinde zu sagen hat, das wird dann eben durch eine oder mehrere Schriftlesungen zum Ausdruck gebracht. Aber es ist klar, daß dabei etwas fehlt: nämlich die Deutung des Gotteswillens für die gegenwärtige Zeit und die besondere Gelegenheit. Nur durch ein frei gestaltetes Wort kann Gott der Gemeinde genau sagen, was gerade ihr im gegebenen Augenblick not tut. Von diesem Gesichtspunkt aus liegt es nahe, jedem Gottesdienst, der nicht ein kürzeres oder längeres freies Wort enthält, die Berechtigung abzusprechen. Aber auch Schriftworte, in sorgfältiger Auswahl und Anordnung aneinandergereiht, können einer Gemeinde ein gerade für sie bestimmtes Gotteswort vermitteln; nur daß dabei der eigenen Deutung des Einzelnen viel mehr freier Spielraum bleibt. So mag denn als Regel gelten, daß ein freies Wort, ob auch in der Form einer kürzeren Ansprache, zum Gottesdienst gehört; aber die Regel verträgt Ausnahmen.

3. Haupt- und Nebengottesdienste. Herkömmlich unterscheidet man einen sonntäglichen Hauptgottesdienst in den besten Stunden des Vormittags, mit Liturgie und oft mit musikalischem Schmuck, und Nebengottesdienste zu weniger bevorzugter Zeit (Sonntags in der Frühe und nachmittags wie Wochentags). Daß ein Gottesdienst mit sehr günstiger Zeitansetzung von der Gemeinde besonders gut besucht wird, ist begreiflich; und berechtigt ist, daß auf die Ausgestaltung dieses Gottesdienstes reiche Mühe verwendet wird. Aber falsch ist es, die anderen Gottesdienste über diesem zu vernachlässigen. Grundsätzlich stehen alle Gottesdienste im Werte gleich, weil alle Verkehr der Gemeinde mit Gott pflegen. Auch die am Sonntag vormittag verhinderten Gemeindeglieder haben ein Anrecht auf würdige Gottesdienste. Übrigens erfreuen sich die Gottesdienste am späteren Nachmittag des Sonntags in den Stadtgemeinden oft wachsenden Zuspruchs, so daß sie gar nicht als Nebengottesdienste erscheinen. Die Unterscheidung in Haupt- und Nebengottesdienste sollte außer Gebrauch gesetzt werden.

Zweiter Abschnitt: Der Predigtgottesdienst, abgesehen von den Fragen der Gestaltung der Predigt[1])

§ 38. Allgemeine Fragen

1. Die möglichen Formen. Auch der Predigtgottesdienst kann mannigfaltige Formen erhalten, je nach der Zeit, die er in Anspruch nehmen darf, und nach den Mitteln, die zu seiner Ausgestaltung zur Verfügung stehen. Die schlichteste Form wird die einer Predigt sein, die mit Gebet begonnen und mit Gebet und Segenswunsch beschlossen wird. Wir brauchen diese Form nur, wenn keine Möglichkeit gemeinsamen Gesanges besteht. Ist diese Möglichkeit gegeben, so wird Gemeindegesang jenen Kern umrahmen. Nach den § 36, 1 dargelegten Grundsätzen soll aber, wo angängig, auch liturgische Ausstattung nicht fehlen; am Sonntag vormittag wird sie regelmäßig eintreten können. Weiterer Wechsel ist möglich, wenn die Predigt bei manchen Gottesdiensten länger, bei anderen kürzer gehalten wird, bei den letzteren dafür die anderen Bestandteile stärker betont werden. Aber auch die Länge der Gottesdienste muß verschieden sein, um verschiedenen Bedürfnissen Rechnung zu tragen. Wenigstens wo in derselben Gemeinde Sonntags oder auch noch im Lauf der Woche mehrere Gottesdienste stattfinden, sollten neben längeren auch kürzere und ganz kurze stehen; der längste aber darf die Dauer von 1 – 1¼ Stunde kaum überschreiten.

2. Gleichbleibende oder wechselnde Gestalt? Luther wollte aus seiner Ordnung des Gottesdienstes „kein nötiges Gesetz" machen, „noch jemandes Gewissen damit verstricken oder fangen". Es war auch nicht seine Meinung, daß das ganze deutsche Land die Wittenberger Ordnung annehmen mußte. Aber er war doch der Ansicht, daß es fein wäre, „wo in einer jeglichen Herrschaft der Gottesdienst auf einerlei Weise ginge" (Vorrede zur „Deutschen Messe") In den meisten Landeskirchen entstand daraus eine einheitliche liturgische Ordnung (doch weitgehende Verschiedenheit zwischen den Gemeinden z. B. in Hessen-Darmstadt), die sich bis heute erhalten hat. Rein grundsätzlich angesehen, nötigt nichts zu solcher Uniformität; häufiger Wechsel der Formen kann eine sehr anregende Wirkung üben. Zweifellos gibt es nicht wenige Gemeindeglieder, denen der allsonntäglich gleichbleibende Ablauf des Gottesdienstes, die stete Wiederholung bestimmter Formulierungen allzu monoton erscheint. Ihnen mag es richtig erscheinen, daß der Gottesdienst jedesmal neu gestaltet wird, um durch den ungewohnten Aufbau und die noch nicht bekannten Stücke die Aufmerksamkeit zu wecken und zu fesseln. Man denke daran, wie Evangelisationsversammlungen das Moment der Neuheit zur Gewinnung der Anteilnahme auszunutzen pflegen!

Von praktischen Gesichtspunkten aus spricht aber auch mancher gewichtige Grund dafür, daß von den Grundsätzen der Freiheit und Mannigfaltigkeit nicht unbeschränkt Gebrauch gemacht werde. Daß die zu einer

[1]) Diese Formulierung soll andeuten, daß, streng genommen, auch die Predigt in diesem Abschnitt zu besprechen wäre, und daß es nur Rücksichten der äußeren Anordnung sind, die sie in eine besondere Abteilung verweisen lassen.

Kirche gehörenden Gemeinden ihre innere Einheit auch gottesdienstlich in gewissem Maß zum Ausdruck bringen sollten, ist kein ungesunder Gedanke. Der Gemeinde selbst wird die Unruhe allsonntäglich neuer Formen auf die Dauer nicht behagen. Die tätige Beteiligung der Gemeinde an der Liturgie wird nur möglich sein, wenn man ihr einigermaßen feste Formen gibt. Auch gibt es liturgische Stücke, auf die kein Gottesdienst verzichten kann (Vaterunser), und andere, die, durch Alter und Schönheit ausgezeichnet, nicht leichthin beiseite getan werden sollten. Das Richtige wird also nicht eine rücksichtslose jedesmalige Neugestaltung sein, sondern eine sorglich zwischen Anpassung und Freiheit, zwischen Gleichartigkeit und Mannigfaltigkeit die Mittellinie suchende Haltung.

3. Einheitlichkeit. Der Gottesdienst muß ein zusammenhängendes, einheitliches Ganzes bilden. Anders kann er dem Bedürfnis der Gemeinde nach einem in sich geschlossenen Verkehr mit Gott nicht genügen. Die Praxis hat dieser Forderung deswegen vielfach nicht Rechnung getragen, weil man die Liturgie als einen in den meisten Stücken ein für alle Male gleichbleibenden Bestandteil ansah, der Predigt aber je nach den Umständen eine besondere Haltung gab. So entstand zwischen Liturgie und Predigt eine Kluft. Diese wurde dadurch noch nicht überbrückt, daß die Predigt sich nach den ausgewechselten Schriftlesungen der Liturgie zu richten suchte. Auch der Gemeindegesang vermochte die Verbindung nicht in ausreichendem Umfang herzustellen. Die Forderung der Einheitlichkeit des Gottesdienstes wird immer schwer zu verwirklichen sein, wo die Kirchenordnung einen festen Gang der Liturgie mit stereotypen Stücken vorschreibt. Dagegen steht ihrer Verwirklichung nichts im Wege, wo die Liturgie für jeden Gottesdienst besonders gestaltet werden kann. Die Praxis muß, indem sie den gegebenen Verhältnissen Rechnung trägt, den Grundsatz der Einheitlichkeit so viel als möglich zu verwirklichen suchen. Ist sie an einen bestimmten Gang der Liturgie gebunden, so muß sie die trotzdem verbleibenden Möglichkeiten einer freien Bewegung um so sorgfältiger im Sinn der Einheitlichkeit ausnutzen. Aber auch wenn keine Regel vorgeschrieben wäre und gar kein Herkommen einengte, wäre es doch nicht ratsam, die Einheitlichkeit allzu schroff herauszuarbeiten. Es besteht gar kein Grund, jeden Gottesdienst ganz auf einen einzelnen, vielleicht noch dazu recht speziellen Gedanken einzustellen. Gewisse allgemeine Empfindungen verlangen jedesmal Ausdruck; und die Einheit kann auch so gewahrt werden, daß sich eine Steigerung vom Allgemeinen ins Besondere vollzieht. Die Liturgie in allen Teilen ganz genau auf das Sonderthema der Predigt einzustellen, wird keineswegs immer rätlich sein.

4. Das Ganze und die Teile. Wir sind es gewöhnt, daß die Predigt als Hauptsache und Mittelpunkt des Gottesdienstes bezeichnet wird. Diese Anschauung erklärt sich sowohl aus dem Nachdruck, mit dem die Reformation der Predigt im sonntäglichen Gottesdienst ihr Recht eroberte, als auch aus der Bedeutung, die sie tatsächlich im Rahmen dieses Gottesdienstes gewann. Aber die Predigt stellt nur eine Seite des Verkehrs zwischen Gott und Gemeinde dar; sie darf also die anderen Stücke keineswegs in

den Hintergrund drängen. Daß sie es vielfach doch tun konnte, ist nur aus mangelnder Erkenntnis des Wesens des Gemeindegottesdienstes zu verstehen. Andererseits hat das Überwuchern der Predigt die ererbte Passivität der Gemeinde noch befördert. Der Predigt ist im sonntäglichen Vollgottesdienst nicht mehr als allerhöchstens die Hälfte der zur Verfügung stehenden Zeit einzuräumen.

Herkömmlich hat die Predigt ihren Platz etwa in der Mitte des Gottesdienstes. Ein Teil der „Liturgie" (Eingangsliturgie) wird vor sie gestellt; ein anderer (Schlußliturgie) folgt ihr. Diese Stellung ist nicht grundsätzlich geboten; sie betont vielleicht sogar die Predigt im Verhältnis zu den anderen Teilen zu stark. Wohin die Predigt zu stellen ist, das entscheidet sich bei völlig freier Gestaltung des Gottesdienstes je nach der Folge der Gedanken, in die sie hineingestellt wird. Doch wird sich immer eine Art Mittelstellung ergeben; das folgt schon aus dem Bedürfnis, nach der längeren Rede des Pfarrers die Gemeinde zur Bezeugung der Annahme des Gesagten noch einmal in Gebet und Gesang tätig werden und das Ganze in einem Segenswunsch ausklingen zu lassen. Keinesfalls können wir die Predigt, wie noch Luther in der Formula missae für möglich hielt, an den Anfang stellen.

Das Herkommen gruppiert, wie erwähnt, die liturgischen Stücke in zwei Gruppen, von denen die erste den größeren Umfang hat. Gemeindegesang wird zwischen diese Gruppen und die Predigt, außerdem an den Eingang und oft an den Schluß des Gottesdienstes gesetzt. Auch diese Ordnung erklärt sich geschichtlich. Sachlich ist es sehr wohl möglich, die großen Gruppen aufzulösen und in rascherem Wechsel liturgische Stücke und Gemeindegesang aufeinander folgen zu lassen. Die Neigung dazu wird wachsen, je mehr die Erkenntnis sich Bahn bricht, daß die übliche Ordnung der Eingangsliturgie durchaus nicht auf der Absicht sinnvollen Aufbaus beruht, sondern letztlich auf die Reihenfolge der Stücke in der römischen Messe, die freilich starke Streichungen erfahren hat, zurückgeht.

5. Musikalische Darbietungen. Eine besondere Frage ist die nach dem Recht musikalischer Darbietungen im Gottesdienst. Auch diese Frage entscheidet sich von unseren Grundsätzen aus. Was nicht in den Verkehr der Gemeinde mit Gott hineingehört, hat auch im Gottesdienst kein Recht. Also gehören musikalische Darbietungen Unbeteiligter unter keinen Umständen in den Gottesdienst. „Es muß . . . als ein völliger Bruch mit aller kirchlichen Tradition bezeichnet werden, wenn irgendwo im Gottesdienst zu dessen ‚Verschönerung' oder ‚Verherrlichung' ein Gesangverein eine ‚Einlage' darbietet oder zu dem gleichen Zweck eine geschätzte Kraft sich als Solist vernehmen läßt" (Smend S. 172). Daß derartige Stücke dennoch häufig, in manchen Gemeinden regelmäßig, vorkommen, beruht auf der Tatsache, daß der Gottesdienst seinen Charakter als Verkehr der Gemeinde mit Gott verloren hat und zu einer Veranstaltung zur religiösen Anregung („Erbauung") geworden ist. Kein Wunder, daß man vergeblich nach dem richtigen Platz im Gottesdienst für diese Einlagen sucht; es gibt keinen solchen. Anders steht es, wenn ein Chorgesang völlig in den Ver=

kehr der Gemeinde mit Gott eingegliedert wird. Das kann auf mehrfache Weise geschehen. Einerseits kann die Gemeinde so gut wie den Pfarrer oder ein anderes Gemeindeglied (§ 36, 1) auch einen aus ihr selbst heraus gebildeten Chor beauftragen, gleichsam an Gottes Stelle ihr seinen Willen zu verkündigen; der Chor kann ihr zu diesem Zweck etwa ein Bibelwort in musikalischer Form nahebringen. Oder die Gemeinde kann sich selbst in ihrem Reden zu Gott durch einen solchen Chor vertreten lassen. Endlich kann sich die Gemeinde gleichsam in mehrere Gruppen teilen, die den Verkehr mit Gott, im Gesang miteinander abwechselnd, vollziehen. Es sollte sich aber nicht um ein gegenseitiges Sichansingen von Gruppen der Gemeinde handeln (Smend S. 174ff.), sondern der Leitgedanke muß immer der sein, daß die Gemeinde mit ihrem Gott und Gott mit der Gemeinde redet. Geschehen muß das selbstverständlich in musikalisch sachgemäßer, also in schöner Form. Aber die Kunstleistung als solche darf sich nicht vordrängen; niemals darf der Charakter des heilig ernsten Verkehrs mit Gott durch die künstlerische Form in den Hintergrund gerückt werden. Daher eignen sich für den Gottesdienst keine schwierigen Musikstücke, bei denen sich die Aufmerksamkeit der Hörer mehr der Art der Darbietung als dem gedanklichen Inhalt zuwendet. Vielmehr passen für ihn schlichte Weisen, die den Text voll verstehen lassen und wirksam zur Geltung bringen. Musikalische Darbietungen, die hiernach im Gottesdienst keinen Raum haben, finden in geistlichen Konzerten ausgezeichnete Verwendung.

6. Wege der Zukunft. Die Gesamtheit der vorstehenden Erwägungen führen zu dem Wunsch nach einer zwar behutsam vorgehenden, auch das Gesetz der „liturgischen Erbfolge" (Rendtorff) keineswegs beiseitsetzenden, aber doch neue Wege suchenden Reform unserer Gottesdienste. Liturgie, Predigt und Gemeindegesang sollen nicht je für sich einen oder mehrere Blöcke bilden, die mühsam miteinander in Beziehung gesetzt werden, sondern jeder Gottesdienst für sich soll eine sich klar entwickelnde Gesamtlinie zeigen, innerhalb deren alle Bestandteile ihren nicht durch schematische Ordnung, sondern durch sachliche Folge gegebenen Platz einnehmen. Dabei müßte mit der Sitte der ein für allemal geltenden Festsetzung bestimmter zu verlesender Bibelabschnitte ebenso zu brechen sein wie mit der eines regelmäßig gleichbleibenden feststehenden Ganges der Liturgie. Aus biblischen Stücken, Gebeten usw., von der Gemeinde gesungenen Liedern und Liederversen soll ein belebtes, die Gemeindeaktivität voll in Anspruch nehmendes Gesamtgebilde entstehen, in dem die Predigt einen ihrem Inhalt genau entsprechenden Platz hat. Derartige Ordnungen für jeden Gottesdienst neu zu entwerfen, würde die Kraft des Pfarrers übersteigen; auch würde der Gemeinde mit sonntäglichem Wechsel zuviel zugemutet werden. Aber eine Reihe von solchen Ordnungen könnte im Lauf des Jahres zur Anwendung kommen, mindestens an besonderen Festtagen. Sie wären zur Auswahl dem Pfarrer darzubieten; den Gemeindegliedern müßten Blätter, die den Gang des Ganzen verzeichnen, in die Hände gegeben werden. Wird so der Gebrauch der neuen Formen auf eine begrenzte Zahl von Sonn- und Festtagen eingeschränkt, so bleibt daneben für Gottesdienste Raum, bei

denen Gemeindegesang, Liturgie und Predigt nach der bisherigen Weise geordnet werden. Immerhin sollte auch bei diesen Gottesdiensten der Forderung der Einheitlichkeit und der Mannigfaltigkeit soweit entsprochen werden, als es im Rahmen der geltenden Ordnungen irgend möglich ist. Keinesfalls darf die Belebung der Feier durch Abwechslung darunter leiden, daß der Pfarrer im Drange der Arbeit die erforderliche Zeit nicht aufbringt, um die Ordnung so sachgemäß als möglich zusammenzustellen. Der Gottesdienst ist das Herz des gemeindlichen Lebens; zu seiner Pflege muß geschehen, was nur irgend geschehen kann.

§ 39. Die liturgischen Stücke

1. Allgemeines. Unsere Gottesdienste verwerten herkömmlich eine Fülle liturgischen Erbguts. Wir vergegenwärtigen uns beispielsweise den Gang der Liturgie im Gottesdienst eines gewöhnlichen Sonntagvormittags nach der Agende für die altpreußische Landeskirche von 1894. Zunächst die Eingangsliturgie:

Geistlicher: Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen.

Unsere Hilfe stehet im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat.

Eingangsspruch.

Gemeinde: Ehre sei dem Vater usw.

Geistl.: Sündenbekenntnis.

Gem.: Herr, erbarme dich unser. Christe, erbarme dich unser. Herr, erbarme dich unser (oder Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison).

Geistl.: Gnadenverkündigung. Ehre sei Gott in der Höhe.

Gem.: Und Friede auf Erden usw.

Geistl.: Der Herr sei mit euch.

Gem.: Und mit deinem Geiste.

Geistl.: Gebet.

Gem.: Amen.

Geistl.: Epistel. Spruch. Halleluja.

Gem.: Halleluja.

Geistl.: Evangelium. Gelobt seist du, o Christus.

Gem.: Ehre sei dir, Herr.

Geistl.: Glaubensbekenntnis. Amen.

Gem.: Amen.

Nach der Predigt, den Abkündigungen und einem Liedervers folgt die Schlußliturgie:

Geistl.: Erhebet eure Herzen.

Gem.: Wir erheben sie zum Herrn.

Geistl.: Lasset uns danken dem Herrn, unserm Gott.

Gem.: Recht und würdig ist es.

Geistl.: Recht ist es, und wahrhaft würdig und heilbringend, dir, Allmächtiger, Dank zu sagen, zu allen Zeiten und an allen Orten, durch Jesum Christum, unsern Herrn, um dessentwillen du uns verschonet hast,

uns unsere Sünden vergibst und die ewige Seligkeit verheißest, und mit allen Engeln und Erzengeln und dem ganzen Heere der himmlischen Heerscharen singen wir dir und deiner unendlichen Herrlichkeit einen Lobgesang.

Gem.: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth. Alle Lande sind seiner Ehre voll. Hosianna in der Höhe! Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn. Hosianna in der Höhe!

Geistl.: Allgemeines Kirchengebet.

Gebet des Herrn.

Gem.: Amen.

Geistl.: Der Herr segne dich usw. Amen.

Gem.: Amen, Amen, Amen.[1])

Andere Landeskirchen haben noch anderes altes liturgisches Gut bewahrt. Wie man auch zu seiner Verwendung stehe, jedenfalls muß man die für den evangelischen Gottesdienst noch heut bedeutsamen Stücke kennen und aus ihrer Herkunft verstehen. Dabei bleiben die vielfach üblichen Unterscheidungen in sakramentale Formen (durch die Gott mit uns redet) und sakrifizielle Formen (durch die wir mit Gott reden) am besten beiseite; die Bezeichnungen stimmen gar nicht zum Wesen des evangelischen Gottesdienstes. Die Gruppierung in prophetische und priesterliche Stücke (in gleicher Bedeutung) fällt unter das gleiche Urteil. Daß die Stücke teils dem Verkehr Gottes mit uns, teils unserem Verkehr mit Gott dienen, wird von selbst klar; aber jede äußere Scheidung ist untunlich. Wie sehr, das ergibt sich daraus, daß z. B. Stücke der Heiligen Schrift je nach ihrem Inhalt diesem oder jenem Zweck dienen können.

2. Die biblischen Lesungen. Zu den wichtigsten dieser liturgischen Stücke gehören die biblischen Lesungen. Schon im Gottesdienst des apostolischen Zeitalters sind höchstwahrscheinlich – in Anlehnung an die Sitte der Synagoge (§ 30, 4) – atliche Schriften verlesen worden; daneben zuweilen, aus besonderen Anlässen, ein Brief eines Apostels. In der nachapostolischen Zeit hat sich allmählich die regelmäßige Lesung der Schriften eingebürgert, die dann, zum „Neuen Testament" gesammelt, Gemeingut der Christenheit wurden. Nach Justin (Apol I, 67) wurden τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων (Evangelien?) ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν (alttestamentliche Propheten) verlesen; daß auch anderes benutzt wurde, ist durch diese Notiz nicht ausgeschlossen. Dabei war von einer festen Leseordnung noch längere Zeit keine Rede; die Schriften wurden, nicht ohne Auswahl nach bestimmten Gesichtspunkten, fortlaufend gelesen. Erst im Zusammenhang mit der Ausbildung der kirchlichen Festordnung ging man zur Aussonderung bestimmter Stücke für bestimmte Tage über. Eine Leseordnung, die für jeden Sonn- und Festtag je ein Stück aus den Episteln und den Evangelien festsetzte (die sog. altkirchlichen „Perikopen" d. h. Abschnitte), ist gegen Ende der alten Kirche aufgekommen; die näheren Umstände sind nicht bekannt. Trotz des Namens Comes Hieronymi

---

[1]) Die Schriftlesung darf auf eine Perikope eingeschränkt werden. Die Stücke der Schlußliturgie bis zum Hosianna sind fakultativ.

(Comes, Begleiter, weil der die Messe lesende Priester die Ordnung bei sich haben mußte? Wahrscheinlicher weil comes = ἀκόλουθος = magister war, also der Name die Weisung für die Lesungen bedeutete) kann die Ordnung nicht auf Hieronymus zurückgehen. Durch das von Pippin und Karl d. Gr. im Frankenreich eingeführte römische Lektionar kamen diese Perikopenreihen auch nach Deutschland; sie umfaßten Lesestücke für nicht weniger als 211 Festtage des Jahres. Die reformierten Kirchen taten diese Ordnung ab; teilweis haben sie im Gottesdienst gar keine selbständige Schriftlektion, teilweis führten sie fortlaufende Lesung (lectio continua) ein. Die lutherischen Kirchen aber bewahrten mit Ausnahmen (lectio continua z. B. in Preußen 1525 eingeführt), freilich mit starken Streichungen, die alten Reihen. Trotzdem bestehen zwischen der jetzt in der katholischen Kirche gebräuchlichen Ordnung und der lutherischen manche Unterschiede. Sie gehen z. T. darauf zurück, daß Luther seiner Kirchenpostille nicht die Fassung des römischen Missale seiner Zeit, sondern die infolge von späterer Änderung etwas abweichende des Homiliariums Karls d. Gr. zugrunde legte, und daß diese Fassung maßgebend wurde. Einige Ergänzungen vollzog die lutherische Ordnung (Einfügung von Lesungen für den 6. Sonntag nach Epiphanias und den 26. und 27. Sonntag nach Trinitatis); im übrigen bewahrte sie auch in diesem Stück pietätvoll das Erbe der Reformation. Allmählich begann man aber, das Unzulängliche der Bindung der kirchlichen Lesung an diese knappe Auswahl zu empfinden. Nach geringen Anfängen im 18. Jhrh. wurde im folgenden die Bewegung auf Herbeiführung einer breiteren Grundlage für die gottesdienstliche Schriftlesung stärker; nicht unwesentlich trug dazu die Tatsache bei, daß die Predigt vielfach an diese wenigen Lektionen als an ihre Texte gebunden war. Diese Bewegung führte in manchen Landeskirchen zur Ergänzung der beiden altkirchlichen Reihen durch andere Reihen. Einen tüchtigen Schritt vorwärts bedeutete die von der Konferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen (Eisenacher Konferenz, § 7, 3) 1896 veranlaßte Durchsicht der beiden altkirchlichen Reihen und die Hinzufügung je einer neuen atlichen, evangelischen und epistolischen Reihe (Eisenacher Perikopen). Die Benutzung dieser neuen Reihen als kirchliche Lesestücke ist aber damit keineswegs allgemein geworden; die einzelnen Landeskirchen verhalten sich ihnen gegenüber nicht gleichmäßig; wo sie eingeführt sind, ist doch den altkirchlichen Reihen meist ein Vorrang gewahrt worden. In manchen Landeskirchen ist es übrigens in der letzten Zeit in steigendem Maß üblich geworden, daß Pfarrer den Perikopenordnungen gegenüber eine gewisse Freiheit in Anspruch nehmen.

Grundsätzlich liegt keine Veranlassung vor, den Gottesdienst ein für alle Male an stereotyp wiederkehrende Lesungen zu binden; sie können ja auch die Ausschöpfung des Reichtums der Schrift und die Ausgestaltung einheitlicher Gottesdienste hindern. Die altkirchlichen Reihen unterliegen auch nach der Eisenacher Revision mancher besonderen Beanstandung. Luthers Urteil, das den Redaktor als insigniter indoctus et superstitiosus operum ponderator bezeichnet, ist durch die Beobachtung bestimmt, daß

der Gedanke der Gerechtigkeit aus Glauben in ihnen ganz zurücktritt. Aber auch davon abgesehen, bieten diese Reihen viele Anstöße. Vor allem sind zahlreiche Stücke aus Gründen gewählt worden, die für unseren evangelischen Gottesdienst überhaupt keine Bedeutung haben. Die Evangelien der Passionszeit sind mit Rücksicht auf die Vorbereitung der Katechumenen der alten Kirche zur Taufe und auf die dafür üblichen einzelnen Akte (Exorzismen usw.) gewählt worden; sie lassen daher die nach unserem Empfinden für diese Zeit unentbehrliche Erinnerung an das Leiden Christi völlig außer Betracht. Die vielfach unternommenen Versuche, die altkirchlichen Reihen in ein System zu ordnen, sind ebenso verfehlt wie — wenigstens zumeist — die anderen, einen bestimmten Zusammenhang zwischen den beiden Lesungen des gleichen Tages herzustellen. Daß diese Künsteleien nicht auf die Literatur beschränkt geblieben sind, sondern vielfach im Gottesdienst und Unterricht vorgetragen wurden, bedeutet eine gänzlich fruchtlose Belästigung der Gemeinde. Die altkirchlichen Reihen haben nur das für sich, daß sie manche Kernstücke enthalten (Weihnachtsevangelium!), und daß die Gemeinden mit ihnen — oder genauer mit Teilen von ihnen — ganz eng verwachsen sind. Aus diesen Gründen ist ihre völlige Beiseitlassung nicht zu empfehlen. Überhaupt erscheint es nicht rätlich, für die gottesdienstliche Lesung den Grundsatz jedesmaliger völlig freier Wahl aufzustellen. Die richtige Auswahl fordert große, weitschauende Arbeit. Das Richtige ist daher, wo feste Schriftlesung üblich ist, die Darbietung bestimmter, den Reichtum des Schriftinhalts möglichst ausnutzender Reihen. Die Einführung fortlaufender Lesung ganzer biblischer Bücher ist unter unseren gottesdienstlichen Verhältnissen nicht zu empfehlen. Je mehr sich aber die oben (§ 38, 6) angedeuteten Gesichtspunkte für die Neugestaltung des Gottesdienstes durchsetzen, um so weniger wird die ganze Perikopenfrage in ihrer gegenwärtigen Form Bedeutung behalten. Für die gegenwärtige Übung mag noch vermerkt werden, daß die Lesung von zwei längeren Abschnitten (Doppellesung) den Gottesdienst zeitlich stark belastet; die Lesung nur eines Abschnitts wird immer mehr Brauch. Werden zwei vorgelesen, so ist die mechanische Beibehaltung der in der römischen Messe vorgeschriebenen Reihenfolge: Epistel, Evangelium für uns sinnlos, aber auch die ebenso mechanische Umkehrung dieser Folge ist verfehlt. Die Epistel kann unter Umständen mehr das „Evangelium" zur Geltung bringen als der Evangelienabschnitt; es liegt aber auch gar kein sachlicher Grund vor, jedesmal zwei Abschnitte nach der formellen Zugehörigkeit zu den Evangelien und den Episteln zu wählen; richtig wäre die Ordnung lediglich nach dem Inhalt.

3. Gebete. Unter den in der Liturgie verwendeten Gebeten steht das Vaterunser voran. Als das „Gebet des Herrn" (oratio dominica) braucht man es mit Recht in jedem Gottesdienst; in keinem aber sollte es häufiger als einmal erscheinen (gegen die katholische Praxis). Das gilt auch für den Fall, daß der Gottesdienst mit einer Abendmahlsfeier verbunden wird. Die morgenländische Eucharistiefeier und die römische Messe erweitern die siebente Bitte (Embolismus); wir brauchen das Vaterunser

im schlichten biblischen Wortlaut (in Anlehnung an Mt 6, 9–13). Die lutherische Kirche setzt statt des Unser Vater, das in Luthers Bibelübersetzung steht, Vaterunser; die reformierte statt „von dem Übel" in der 7. Bitte „von dem Bösen". Die Union hat dazu beigetragen, derartige Unterschiede minder wichtig zu machen, wenn sie auch immer noch ihre Rolle spielen. Die katholische Kirche läßt den Beschluß fort; die evangelischen fügen ihn an; viel mehr, als geschieht, sollten die Gemeinden gewöhnt werden, die Schluß-Doxologie antwortend zu singen. Statt des einfachen Wortlauts eine Umschreibung zu benützen (nach mittelalterlichen Vorgängen Luther und Calvin), ist verfehlt; biblische Stücke soll man im biblischen Wortlaut brauchen, zu allermeist das Vaterunser! – Ein kurzes Gebet vor der Schriftlesung (und auch sonst) wird immer noch oft „Kollekte" genannt. Der Name unterliegt zahlreichen Deutungsversuchen: Gebet bei der Versammlung (collecta = collectio) der Gemeinde; Sammelgebet, das alle Bitten umfaßt; Gebet über den dargebrachten Gaben (= collatio); der ursprüngliche Sinn ist nicht mehr feststellbar, und der völlig entbehrliche Name sollte endlich ausgemerzt werden. – Das Allgemeine Kirchengebet (Fürbittengebet), das in der Regel nach der Predigt bei der Schlußliturgie seinen Platz hat, entspricht zweifellos uraltem Brauch I Tim. 2, 1 ff. Der 1. Klemensbrief enthält in Kap. 59–61 Stücke, die wir wohl als das Fürbittengebet der damaligen römischen Gemeinde ansehen dürfen. Im Mittelalter findet sich innerhalb des in die Messe eingeschobenen Predigtgottesdienstes ein „gemeines Gebet", das aber lediglich in einer Aufzählung verschiedener Gegenstände der Bitten und Fürbitten besteht, auf die das Volk mit einem Vaterunser oder einem Avemaria antwortete. Die gleiche Form behielten anfangs die reformatorischen Kirchen bei. Doch erstanden, zuerst in Süddeutschland, bald auch andere Formen: anfangs eine Reihe von einzelnen „Kollekten" in Fürbittform; nachher ein Gebet, „darin alles Anliegen der Kirchen kurtzlich begriffen" (Württemberg 1553). Diese Formen fanden auf reformiertem wie lutherischem Gebiet Nachfolge (Calvin 1542). Unsere Gottesdienste brauchen mit Recht ein derartiges Gebet, das die wichtigsten Anliegen der Gemeinde vor Gott bringt, aber keineswegs nur Bittgebet sein soll. Dabei können Staat, Kirche und Gemeinde besonders erwähnt werden; daß das jedesmal geschehe, ist nicht unbedingt notwendig. Allzu große Länge und Häufung von Einzelheiten sind zu vermeiden, ebenso die Verwendung stets gleicher Formeln. – Gleichfalls als Gebet ist das Sündenbekenntnis anzusehen, das – entsprechend dem Confiteor der Messe, aber als Gemeindebekenntnis – in vielen lutherischen Ordnungen nahe dem Anfang des Gottesdienstes steht. Eine Confessio generalis brachte schon der mittelalterliche Predigtgottesdienst, und zwar nach dem hinter die Predigt gestellten Dekalog. Aus ihm haben reformierte Ordnungen dieses Bekenntnis unter dem Namen „Offene Schuld" übernommen. Da sie es gleichfalls auf die Predigt folgen ließen, gewann diese dadurch leicht den einseitigen Charakter der Bußmahnung. Daß jeder Gottesdienst mit einem Sündenbekenntnis beginnen müsse, wie zur Rechtfertigung der verbreiteten Übung oft gesagt wird, ist

nicht richtig. Th. Kaftan macht geltend, daß die sonntägliche Wiederholung von einer Art Beichte und Absolution den Wert der besonderen Beichte und Absolution beeinträchtige. Dieser Einwand trifft, ganz abgesehen von der Wertung der Beichte, die er voraussetzt, ein allgemeines Sündenbekenntnis nicht, das sich nicht als „Beichte" im eigentlichen Sinn gibt. Richtig aber ist Kaftans Bedenken insofern, als die Regelmäßigkeit des Sündenbekenntnisses leicht seine innere Kraft abschwächt; sie mutet, namentlich an den Anfang des Gottesdienstes gestellt, der Gemeinde zuviel zu. Die alte lutherische Ordnung hatte dieses Bekenntnis nicht! Über Aufnahme und Platz eines Sündenbekenntnisses sollte der Zusammenhang der jedesmaligen Gottesdienstordnung entscheiden. An Tagen festlicher Freude bleibe es fort, weil es dann zum Gesamtcharakter des Gottesdienstes nicht stimmt. Bei fest geregelter Liturgie aber ist es immerhin besser an den Anfang als an den Schluß zu setzen. — Das Sündenbekenntnis mündet vielfach in ein Kyrie eleison oder in dessen Verdeutschung; und die Gemeinde antwortet mit der vollen Form Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison (oder der Verdeutschung). Diese Formel geht auf einen uralten, in der Antike wie auch im NT gebrauchten (Mt 15, 22; 9, 27) Gebetsruf zurück. Wir sollten jetzt nur noch die Verdeutschung anwenden; die griechische Form bleibt trotz aller Erklärungen vielen Gemeindegliedern unverständlich. — Eine weitere Ausführung dieses Rufs bedeuten die gleichfalls an außerchristliche Riten anknüpfenden, auch in der christlichen Kirche sehr alten Litaneien, die jenem mittelalterlichen „gemeinen Gebet" ähneln, nur daß die Gemeinde nicht mit dem Vaterunser, sondern mit dem Kyrie antwortet. Während bei dieser Form der Gebetscharakter nur in dem respondierenden Kyrie zum Ausdruck kommt, begegnet auch eine andere Form, in der die einzelnen Anliegen in direkter Anrede Gott bittend vorgetragen werden. Luther hat eine nach dieser letzteren Art gehaltene katholische Litanei — wohl die ihm geläufige Litanei der Augustiner-Eremiten — in starker Verbesserung übernommen und mit verkürzender Bearbeitung einen deutschen Text geschaffen. Aber schon zu seiner Zeit zeigte die Gemeinde geringe Neigung für die Litanei; später wurde ihr Gebrauch noch seltener. Das Fürbittengebet ist an ihre Stelle getreten; neben ihm hat die Litanei keinen Platz. Höchstens kann sie jenes zuweilen ersetzen. In diesem Falle würde natürlich gleichfalls die Verdeutschung des Kyrie einzutreten haben. Wenn eine lebhafte Beteiligung der Gemeinde erreicht werden kann, ist gegen den Gebrauch einer solchen „Litanei" nichts einzuwenden; nur sollte ein kurzer, dem Empfinden unserer Gemeinden angepaßter Text gewählt werden. — Das Agnus Dei der römischen Messe, die dreimal wiederholte Bitte an Christus als das Lamm Gottes um Erbarmen und (im letzten Glied) Frieden findet sich heut fast nur noch im Abendmahlsgottesdienst und zwar in verdeutschter Form. — In manchen Gegenden (Württemberg) ist es üblich, daß ein stilles Gebet in die Liturgie eingefügt wird. Zum Gemeindegebet kann es nur dadurch werden, daß ihm ein gemeinsamer Gegenstand gegeben wird. Doch mag es auch sonst zur Ergänzung des Gemeindegebets berechtigt sein. Dieses stille Gebet darf nicht, wie neuerdings geschieht, als „schweigender

Dienst" bezeichnet werden; mit diesem Namen wird das Wesen des evangelischen Gottesdienstes überhaupt (§ 28) wie das des Gebets insbesondere geradezu entstellt.

Für die genannten liturgischen Gebete (abgesehen vom stillen Gebet) werden in den Kirchenbüchern bestimmte Formen zum Gebrauch dargeboten. Aber die Verwendung formulierter, vom Pfarrer zu verlesender Gebete, trifft in unserer Zeit auf wachsende Bedenken. Kann man Gebete überhaupt lesen, ohne daß ihr Gebetscharakter leidet? Kann der Pfarrer verordnete Formulargebete mit innerer Wahrhaftigkeit beten? Kann die Gemeinde sie im Herzen mitbeten? Diese Fragen werden vielfach verneint, und nicht ohne ein gewisses inneres Recht. Soll man also ganz von formulierten Gebeten absehen und sie durch freigesprochene ersetzen? So geschieht es in kleineren Erbauungsversammlungen. Diese Maßregel würde dem Pfarrer nach der einen Richtung hin helfen; nach der anderen würde sie ihn, der diese Gebete zu sprechen hätte, schwer belasten. Die Gemeinde aber würde nur noch mehr in Not geraten, weil sie völlig in Abhängigkeit von der Individualität des Pfarrers käme. Dennoch kann auf gemeinsames Gebet nicht verzichtet werden, wenn nicht zugleich auf gemeinsamen Gottesdienst verzichtet werden soll. Gäbe es keine Gemeinsamkeit der religiösen Empfindung, aus der heraus gebetet werden kann, so wäre jeder Gottesdienst verfehlt. Man darf sich also nicht so helfen, daß man das liturgische Gebet eine Aufgabe, nicht eine Tatsache nennt (Achelis). Eger macht zur Wahrung der Wahrhaftigkeit des Vorbeters wie der Mitbetenden zwei Forderungen geltend. Der Vorbeter soll einerseits die Ansprüche an sein Beten als wirklichen Gebetsakt sehr hoch spannen; andererseits soll er nicht den Anspruch erheben, wirkliche Gebetsgedanken der Gemeindeglieder zum Ausdruck zu bringen, sondern nur den, sie zu solchen Gebetsgedanken anzuregen. Zuzugeben ist, daß ernste tatsächliche Beobachtungen jede Überspannung des Gedankens des gemeinsamen gottesdienstlichen Gebets widerraten; aber diese Bestimmung des Gebets nimmt ihm doch etwas von seinem innersten Wesen. Wenn es unter strenger Ausscheidung alles nur Subjektiven in entschlossener Einstellung auf das der Gemeinde (ob auch nicht allen ihren Gliedern) Gemeinsame und in einer das Mitbeten ermöglichenden Form ein wirkliches Gemeindegebet zu sein versucht, kann es den Verkehr der Gemeinde mit Gott im eigentlichen Sinn bewirken. Vorbeter wie Zuhörer können bei dieser Art sehr wohl ein gutes Gewissen haben. Der Pfarrer darf das Gebet freilich so wenig wie irgendeinen anderen Bestandteil der Liturgie, ja noch weniger, „lesen"; er muß es wirklich beten. Werden diese Forderungen beachtet, so wird die Kritik sich zwar gegen zahllose agendarische Gebetsformulare und gegen vielfältige Nachlässigkeit bei ihrem Gebrauch richten müssen, nicht aber gegen das gemeinsame gottesdienstliche Gebet als solches. Auf die Verwendung gedruckter Formulare braucht nicht verzichtet zu werden; freie Gebete, die aber genau die gleichen Richtlinien innehalten müssen und das noch schwerer können als die gedruckten, sind durchaus nicht allgemein zu empfehlen, aber für besondere

Anlässe ratsam. Doch müssen sie in jedem Falle sorgfältig vorbereitet werden, wenn sie nicht zu formloser Breite anschwellen und der Gemeinde unerträglich werden sollen.

4. **Lobgesänge** (Doxologien). Auch Lobgesänge sind Gebete; aber sie bilden doch eine Gruppe für sich. Altkirchlich ist das Gloria patri (kleines Gloria), für uns nur in deutscher Form benutzbar. Das sicut erat in principio ist im Gegensatz zu Irrlehrern eingeschoben worden und hat dem Ganzen nicht nur eine polemische, sondern auch eine innerlich nicht klare Fassung gegeben. Seine Verwendung im evangelischen Gottesdienst ist daher zu beanstanden. — Das Gloria in excelsis (Ehre sei Gott in der Höhe), nach Lk 2, 14 (hymnus angelicus), findet sich schon früh im gottesdienstlichen Gebrauch und ist auch in der evangelischen Kirche sehr häufig. Apost. Konst. 7, 47 ist es durch eine Beifügung erweitert, die in die römische Messe übergegangen ist (Laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te usw.) und verdeutscht auch in evangelischen Liturgien benutzt wird. — Als Auftakt zur Kommunion, aber auch im Predigtgottesdienst wird oft eine gleichfalls schon in der alten Kirche übliche (§ 30, 3) Einleitung (Präfatio) gebraucht, die in einen Lobgesang übergeht (Wortlaut deutsch nach der preußischen Agende oben S. 132 f.). Dieser Lobgesang setzt sich zusammen aus dem Heilig, heilig, heilig (nach Jes 6, 3; Trishagion, Tersanktus), dem Hosianna und dem Benediktus. Das Hosianna stammt aus dem AT (Ps 118, 25), wo es noch nicht zur Formel geworden ist und die Bedeutung eines einfachen Gebets um Hilfe hat. Im NT, wo es Mt 21, 9 den Zusatz ἐν τοῖς ὑψίστοις hat, ist dieser Sinn verloren; es ist zum Lobgesang geworden, den auch die Engel im Himmel anstimmen sollen. Ohne diesen Zusatz begegnet es im christlichen Gottesdienst bereits in der Didache (c. 10). Der Wortlaut des Benediktus ist schon Ps 118, 26 und Mt 21, 9 mit dem Hosianna verbunden. Abgesehen davon, daß das Benediktus in unevangelischer Weise auf die Konsekration bezogen wird, ist diese Reihe liturgischer Stücke auch für unsere Gottesdienste trefflich verwendbar; bei Gottesdiensten ohne Abendmahlsfeier fällt die Möglichkeit jener Mißdeutung ohnehin fort. — Nach der Epistel pflegt das Halleluja (Lobet den Herrn) angestimmt zu werden, das aus dem AT stammt, im NT (z. B. Offb 19, 1) im hebräischen Wortlaut übernommen und früh im christlichen Gottesdienst verwendet worden ist. Es ist vielfach Ordnung, das Halleluja am Bußtage, Totensonntag und in der Passionszeit durch Amen zu ersetzen. Für die Fortlassung des Halleluja liegen aber keine ausreichenden Beweggründe vor; mit Recht sagt Luther: Halleluja enim vox perpetua est ecclesiae (Form. Missae). Auch ist die Gemeinde schwer an diesen sie bei der sonstigen Gleichförmigkeit überraschenden Wechsel zu gewöhnen; der Gesang des Amen fällt daher in diesem Falle meist sehr dürftig aus. — Der sog. Ambrosianische Lobgesang, das Te Deum, ist zweifellos sehr alt, aber nicht auf Ambrosius als Verfasser zurückzuführen; daß die abendländische Kirche ihn aus der griechischen Kirche übernommen hat, wird vermutet. Die römische Kirche braucht ihn an den meisten Sonn- und Festtagen in der Matutin. Auch

bei Dankprozessionen findet er sich. Luther verdeutschte ihn für die an die Mette anknüpfenden Gottesdienste (1529). Aber obwohl seine Verdeutschung genial genannt werden kann (H. A. Köstlin), ist das Luthersche Tedeum in späteren Zeiten verhältnismäßig selten gottesdienstlich benutzt worden. Seine Umdichtung zu einem geistlichen Volkslied (durch den Katholiken Ignaz Franz 1772: Großer Gott, wir loben dich) wurde auch Evangelischen geläufig. – In den Horengottesdiensten der katholischen Kirche sind eine Anzahl sogenannter Cantica, aus der Bibel (einschließlich der Apokryphen) stammender Lobgesänge, im Gebrauch; die evangelischen Kirchen machen von ihnen nur spärlichen Gebrauch (Kirche von England). Die wichtigsten sind: das Benedicite (Gesang der drei Männer; Zusatz zu Daniel 3); das Benediktus (Lobgesang des Zacharias, Lk 1, 68 ff.); das Magnifikat (Lobgesang der Maria aus Lk 1, 46 ff.); das Nunc dimittis (Gesang des Simeon Lk 2, 29 ff.).

5. **Glaubensbekenntnisse.** Nicht von Anfang an, aber nachher fast allgemein ist in den christlichen Gottesdienst ein Glaubensbekenntnis eingefügt worden; in der römischen Messe findet es sich erst seit Anfang des 11. Jhrh.s. Die morgenländische Kirche braucht das sog. Nicaeno-Konstantinopolitanum, die römische Kirche in der Messe dasselbe, bei manchen Horengottesdiensten auch Apostolikum und Athanasianum. Im Predigtgottesdienst des Mittelalters wurde unter den katechetischen Stücken nach der Predigt auch das Apostolikum rezitiert. Luther ersetzte seit 1526 (Deutsche Messe) das Nicaeno-Konstantinopolitanum durch seine eigene Umdichtung in drei Strophen (Wir glauben all an einen Gott). Zwingli gibt nicht nur in der Abendmahlsfeier, sondern auch im Predigtgottesdienst, dem katholischen Vorbild folgend, dem Apostolikum einen Platz, Calvin stellt dasselbe Bekenntnis in den Abendmahlsgottesdienst. Die lutherischen Ordnungen brauchen Luthers Glaubenslied (oder auch ein anderes Lied) oder ein Glaubensbekenntnis. Unter den in den lutherischen Kirchen benutzten Glaubensbekenntnissen steht in der älteren Zeit das Nicaeno-Konstantinopolitanum an erster Stelle, das Apostolikum ist seltener; später erringt das Apostolikum überragende Bedeutung. Das Athanasianum findet in evangelischen Kirchen nur selten Verwendung (Kirche von England). Die Agende Friedrich Wilhelms III. von Preußen gibt dem Apostolikum eine beherrschende Stellung; erst die Ausgabe von 1829 gestattet den Gesang eines Glaubensliedes; die neue preußische Agende (1894) beschränkt den Gesang eines Glaubensliedes auf Orte, an denen er üblich war. Die anderen lutherischen Ordnungen halten teils am Gesang eines Glaubensliedes fest, teils schreiben sie Rezitation eines Symbols vor. Hessen-Darmstadt läßt die Wahl zwischen Apostolikum und einem kürzeren Glaubenslied:

Wir glauben all an einen Gott,
Schöpfer Himmels und der Erden,
der sich durch Jesum, seinen Sohn,
uns zum Vater hat gegeben.
Er will uns allzeit ernähren,

uns zur Seligkeit bewahren
durch den heil'gen Geist im Glauben;
kein Leid soll uns widerfahren.
Und ob auch Tod und Hölle dräut,
wir sind des Herrn in Ewigkeit.

Die Entstehung dieser gekürzten Form ist noch nicht geklärt. Die beiden letzten Zeilen sind an Stelle von zwei anderen von F. Spitta vorgeschlagen worden.

Gehört ein Glaubensbekenntnis überhaupt in den Gottesdienst, der Verkehr der Gemeinde mit Gott sein soll? Ein polemisches, Ketzereien abweisendes Glaubensbekenntnis hat in ihm sicherlich kein Recht; je mehr ein Kredo diese Art an sich trägt (Athanasianum!), um so unmöglicher ist es im Gottesdienst. Aber gegen ein Bekenntnis, in dem die Gemeinde feierlich ihrem Gott Glauben, Vertrauen und Hoffnung zum Ausdruck bringt, ist gar nichts einzuwenden; im Gegenteil, es gehört ganz gewiß in den Gottesdienst. Es muß nur, genau genommen, ein Bekenntnis sein, das aus dem unmittelbaren Verkehr mit Gott gleichsam herauswächst. So wäre ein Lied wie „Man lobt dich in der Stille" (Johann Rist) oder Luthers „Herr Gott, dich loben wir" ein ideales Glaubensbekenntnis. In gleichem Sinn ist jedes Lied, das ein Bekenntnis zu Gottes Macht, Gnade, Liebe, Treue enthält, brauchbar. Weniger passen bestimmte formulierte Bekenntnisse in den Verkehr der Gemeinde mit Gott. Dafür ist nicht allein ausschlaggebend, daß ihr Wortlaut manchem Gemeindeglied und manchem Pfarrer unserer Zeit Schwierigkeiten für die innere Aneignung macht; ohne solche wird es bei keiner gemeinsamen Formel (und heiße sie: „Jesus ist der Herr") abgehen. Immerhin darf auch die Frage der Möglichkeit der inneren Aneignung durch die Gemeinde nicht als nebensächlich angesehen werden. Erschwert wird aber der Gebrauch vor allem dadurch, daß die ganze Gestalt solcher Formeln mehr für beschließende Kirchenversammlungen als für Gottesdienste einer evangelischen Gemeinde berechnet ist. Werden sie gebraucht, so muß darüber Klarheit geschaffen werden, daß kein Bekenntnis in der evangelischen Kirche gesetzliche Bedeutung haben kann (§ 15, 2).

Einen bestimmten, ein für alle Male „richtigen" Platz für das Bekenntnis im evangelischen Gottesdienst gibt es nicht; nach dem Gesagten (§ 38, 2) **kann** es ihn nicht geben. Am passendsten wäre noch, falls ihm jedesmal der gleiche Platz gegeben werden soll, der Platz am Anfang: die Gemeinde schart sich als Ganzes, indem sie vor Gott tritt, um ihr Bekenntnis zusammen. Würde ein Bekenntnis in Form eines Liedes abgelegt, so würde es, je nach dem Inhalt des Gottesdienstes wechselnd gestaltet, seinen Platz dort erhalten, wohin die jedesmalige Entwicklung des Verkehrs mit Gott es weist; es wäre auch möglich, es in mehrere Teilbekenntnisse (Strophen eines Liedes) zu zerlegen. Die gesetzliche Auffassung, die in jedem Gottesdienst an derselben Stelle dasselbe Glaubensbekenntnis zu finden erwartet, stimmt keinesfalls zum Wesen eines evangelischen Gemeindegottesdienstes.

Neuerdings wird die Verlesung von „Stimmen der Väter“ als Zeugnissen des Glaubens früherer Zeiten der Kirche empfohlen (Spitta, Smend). In der Eigenschaft als Urkunden gehören sie nicht in den Gottesdienst; die Berufung auf das NT, das auch Urkunde sei, ist nicht durchschlagend, weil es im Gottesdienst nicht als Urkunde, sondern als Wort Gottes gebraucht wird. Aber warum soll die Gemeinde ihr Bekenntnis nicht auch einmal in Worte vergangener Zeiten fassen? Nur müssen diese Worte so ausgewählt sein, daß sie zum Bekenntnis der gegenwärtigen Gemeinde werden können. Übrigens können solche Zeugnisse der Väter auch als Wort Gottes an die Gemeinde gebraucht werden. Warum soll Gott nicht auch durch den Mund entschlafener Zeugen zur Gemeinde sprechen? In unseren Gottesdiensten mit der herkömmlichen Ordnung wirken solche Stücke freilich leicht wie Fremdkörper; aber bei freierer Gestaltung wird ihnen leicht ein Platz zu geben sein.

6. Andere Stücke. In evangelischen Gottesdiensten begegnet beim Beginn der Liturgie sehr oft das „Im Namen des Vaters usw.“ (nach Mt 28, 19); daran schließt sich häufig Ps 121, 2, das sog. Adjutorium. Beide entstammen der römischen Messe, sind aber auch für den evangelischen Gebrauch würdige Eingangsformeln. — Ferner findet sich die Salutatio (Der Herr sei mit euch — Und mit deinem Geiste), aber nur einmal in demselben Gottesdienst, während sie in der römischen Messe neunmal vorkommt. In der preußischen Agende hat sie einen unmöglichen Platz, etwa in der Mitte der Eingangsliturgie. Soll sie überhaupt aufgenommen werden, so gehört sie an den Anfang des Gottesdienstes; aber ein notwendiges Stück ist sie nicht; breite Schichten der Gemeinde verstehen das zweite Glied nicht und singen es daher regelmäßig falsch. — Auf das Sündenbekenntnis folgt häufig ein von Gottes Gnade redender Bibelspruch. Dieser Gnadenspruch hat als Antwort auf die Vergebung erflehende Bitte der Gemeinde sein unbestreitbares Recht; daß ein Bibelwort dafür gebraucht wird, entspricht ganz dem Wesen des evangelischen Gottesdienstes. Nur sollte man ihn um der unausbleiblichen Mißverständnisse willen nie als Absolution bezeichnen. — Einen Eingangsspruch, der dem Gesamtcharakter des Sonntags entspricht, pflegt man in Anlehnung an die Bezeichnung des Eingangsteils der römischen Messe mit seinem wechselnden Psalmus Introitus zu nennen; besser bleibt man bei der einfachen deutschen Bezeichnung. — Die Predigt wird herkömmlich umrahmt durch einen Kanzelgruß (vielfach II Kor 13, 13) und einen Schlußspruch (Phil 4, 7). — Als Schluß ist eingebürgert der sog. Aaronitische Segen (IV Mos 6, 22 ff.), den zuerst Luther 1523 eingeführt hat. — Ganz formelhaft ist das aus dem Hebräischen stammende Amen geworden, das — ursprünglich eine feierliche Bekräftigungsformel — ganz früh (I Kor 14, 16) in den christlichen Gottesdienst übergegangen ist. Die genannten biblischen Worte werden leider im Gebrauch häufig verändert. Man sollte das schon aus Gründen der Pietät unterlassen. Der biblische Wortlaut bedarf ja auch wirklich nicht der Verzierung oder Verstärkung. Auch der aaronitische Segen kann seinen ursprünglichen Wortlaut behalten. Die Anrede

in der 2. Sing. wird dabei auf die Gemeinde als geschlossenes Ganzes bezogen.

Ein Traktus, d. h. ein langgezogener Buß- und Trauergesang in Gestalt von Psalmversen, wie ihn die römische Messe in bestimmten Zeiten an die Stelle des Halleluja setzt, ist im evangelischen Gottesdienst nicht gebräuchlich. – Die sog. Abkündigungen (auch Verkündigungen) gehören, soweit sie Fürbitten für Glieder der Gemeinde aus bestimmten Anlässen (Eheschließung, Trauerfall usw.) sind, in den Gottesdienst und haben ihren Platz am besten beim Fürbittengebet; soweit sie einfache Mitteilungen an die Gemeinde sind, sind sie, damit die Wirkung des Gottesdienstes nicht beeinträchtigt werde, so knapp als möglich zu gestalten, am besten ganz aus dem Gottesdienst zu weisen (Tafel an der Kirchtür, Gemeindeblatt!).

§ 40. Der Gemeindegesang

1. Bis zur Reformation. Schon in den Gemeindeversammlungen der ntlichen Zeit hat Gesang einen Platz gehabt. Nach I Kor 14, 26 hat bei der Zusammenkunft „jeder einen Psalm". Diese Psalmen waren nicht atliche Psalmen, sondern es waren selbst gedichtete oder doch der bald entstehenden christlichen Überlieferung entstammende Psalmen. Das einzelne Gemeindeglied trug sie, innerer Nötigung folgend, vor. Wir haben dabei an Stücke wie Lk 1, 68 ff. (Gesang des Zacharias), Lk 1, 46 ff. (Magnifikat), Lk 2, 29 ff. (Gesang des Simeon) zu denken. Auch die in der Apokalypse enthaltenen, teilweise als Oden bezeichneten Gesänge sind sicherlich im gottesdienstlichen Gebrauch gewesen (z. B. Offb 4, 11; 5, 9 f. 12. 13. 15, 3 f.). In der mündlichen Rede, aber auch im Lied waren Lobpreisungen (Doxologien) üblich; eine davon war wohl Lk 2, 14. Wie allgemein diese Gesänge wurden, zeigt Kol 3, 16. In der nachapostolischen Zeit spricht der Pliniusbrief davon, daß die Christen carmen Christo quasi Deo dicere secum invicem. Ob hiermit Gesänge gemeint sind, ist unsicher. Auch wenn Lietzmanns Deutung des carmen als Taufsymbol nicht angenommen wird, bleiben doch mehrere Deutungsmöglichkeiten; Dölger (S. 83) faßt carmen als verehrende Anrufung, die im Wechselchor gesungen oder in Vorbeten und Antwort gesprochen wurde. Jedenfalls ist es sehr wahrscheinlich, daß in jenen Zeiten die Lieder im Wechselgesang gesungen wurden; ein Vorsänger sang die erste Hälfte des Verses, die Gemeinde die zweite; oder jener sang das Ganze, die Gemeinde noch einmal die letzten Worte der Verse oder Abschnitte. Auch wird sich eine dritte Form gefunden haben, bei der die Gemeinde nur mit Amen, Halleluja usw. den Gesang abschloß. Wahrscheinlich hat aber ziemlich bald (vom 2. Jhrh. an?) auch kunstvollere griechische Musik und Begleitung durch Zither und Flöte in den Gottesdiensten hier und da Eingang gefunden. Mit der Geschichte des Gesanges im Gottesdienst ist in der Folge der Name des Ambrosius von Mailand eng verbunden; aber die Sicherheit, mit der man früher seine Tätigkeit auf diesem Gebiet schilderte, bestand nicht zu recht; daß er den eigentlichen Gemeindegesang eingeführt habe, wird falsch sein;

wahrscheinlich mühte er sich um stärker rhythmische Gestaltung. In jenen Zeiten wurde vielfach über die Verweltlichung des Gesanges im Gottesdienst geklagt. Die Gegenwirkung stellt der sog. Gregorianische Gesang dar, der aber nicht nur Gregors I. Werk ist, sondern im Lauf längerer Zeit allmählich entwickelt wurde. Dieser Gesang wird in der Regel als cantus planus bezeichnet, d. h. als ein ausgeglichener, die Unterscheidung langer und kurzer Silben beseitigender, im Gegensatz zu einem rhythmischen, die Quantität der Silben zur Geltung bringenden Gesang. Für den Gesang des Priesters am Altar wird diese Regel aber nicht ebenso gegolten haben wie für den Chorgesang. Weil dem Chor der Priester zugewiesen, hieß dieser Gesang auch cantus choralis. Unterschieden werden Concentus und Accentus. Accentus ist das musikalisch gehobene Sprechen (Sprechgesang), das für Gebete und Schriftlesungen Vorschrift wurde, Concentus das wirklich melodische Singen, das bei gewissen Stücken der Messe (Halleluja, Antiphonien usw.) zur Anwendung kam. Der Gregorianische Gesang wurde von Karl dem Großen im Frankenreich eingeführt. Die Gemeinde hatte dabei keine Möglichkeit der Betätigung; der Chor führte die Responsorien aus. Allmählich bildete sich die Sitte, das Schluß-A des Halleluja nach der Epistel in längerem Gesang weiterzuführen. Um diese weitausgedehnten Melodien besser im Gedächtnis zu bewahren, wurden den Noten Texte untergelegt; zuerst wurden sie in der Zahl der Silben genau den Noten angepaßt und hießen, weil in ungebundener Form, Prosen, vielleicht weil dem Halleluja folgend, Sequenzen; allmählich wurden metrische Gesänge daraus. Als besonders um diese Neuerung verdient wird der Mönch Notker Balbulus von St. Gallen genannt. Fünf der so entstandenen Sequenzen sind in das römische Missale aufgenommen, also in besonderem Sinne kirchlich anerkannt (für Ostern: Victimae paschali laudes immolent Christiani; für Pfingsten: Veni sancte spiritus; für Fronleichnam: Lauda Sion salvatorem; für Allerseelen und Totenmessen: Dies irae dies illa solvet saeclum in favilla, außerdem Stabat mater dolorosa. Auch diese lateinischen Sequenzen wurden vom Chor gesungen. Doch entwickelte sich ein deutsches geistliches Volkslied, das, besonders bei Wallfahrten gesungen, an das Kyrieleis der Litaneien (§ 39, 2) anknüpfte; vor das Kyrieleis wurden vierzeilige Strophen gesetzt (Leise, wohl sicher von dieser Entstehung her genannt). Alle zur Messe notwendig gehörenden liturgischen Stücke blieben ausschließlich dem Priester und dem Chor zugewiesen und waren (und sind) in der lateinischen Kirchensprache zu singen. Doch scheint es, daß die Gläubigen zuweilen im Wechsel mit den Sängern, die lateinische Sequenzen sangen, deutsche Strophen eingeschaltet haben. Auch wird berichtet, daß das Volk vor und nach der Predigt Gesänge angestimmt habe; ob das freilich auch dann geschah, wenn die Predigt intra missam stattfand, bleibt unsicher. Daß, abgesehen von den eben erwähnten Fällen, „schon im Mittelalter während des feierlichen Amtes selber Volksgesang erlaubtermaßen statthatte, sei es neben den lateinischen Gesängen oder statt derselben, läßt sich nicht erweisen“ (Thalhofer-Eisenhofer I, 286 f.).

2. Seit der Reformation. Erst Luther hat dem deutschen Gemeindegesang grundsätzlich im Gottesdienst Raum gegeben. Schon 1523 in der Formula Missae sprach er den Wunsch nach deutschen Liedern aus, quae populus sub missa cantaret. Aber noch fand er unter den deutschen Liedern kaum etwas, was ihm in den Gottesdienst zu passen schien. Non multas invenias, quae aliquid gravis spiritus sapiant. Erst die Deutsche Messe 1526 führte weiter. Hier ist statt des Introitus „ein geistlich Lied" (also ein von der Gemeinde gesungenes) oder ein „deutscher Psalm" vorgesehen; letzterer ist antiphonisch gesungen zu denken. Nach der Epistel kommt ein deutsches Lied „mit dem ganzen Chor", nach dem Evangelium „singt die ganze Kirche den Glauben zu deutsch". Bei der Austeilung folgt das von Luther gedichtete deutsche Sanktus oder eins von zwei genau bezeichneten deutschen Liedern oder das Agnus Dei. Später haben sich deutsche Lieder noch stärker durchgesetzt; im Sonntagsgottesdienst wurden regelmäßig mehrere gesungen (Morgenlied zum Anfang, Predigtlied vor der Predigt); auch in den Nebengottesdiensten fanden sie Aufnahme. Daneben blieb allerdings zunächst auch bei Luther der Gesang des Liturgen erhalten; und der Kunstgesang der Chöre behielt gleichfalls Platz. Vielfach waren diese Chöre mit den Schulen (Lateinschulen) verbunden, aber kirchliche Institute. Sie führten den einstimmigen Gesang der Gemeinde, trugen aber auch Kunstgesänge vor. Daneben bestanden in Städten, manchmal sogar in Dörfern, Chorinstitute, die die künstlerische Seite stärker betonten. Ihre Darbietungen wurden aber öfter zu Konzertaufführungen; das gottesdienstliche Moment trat zurück. Aber auch diese Chöre haben den Gemeindegesang nie wieder zurückdrängen können.

Radikaler brach die reformierte Kirche mit dem katholischen Herkommen. Zwingli entfernte den Kunstgesang, aber auch dem Gemeindegesang gab er in seiner Ordnung keine Stelle; dagegen wurde solcher in Basel als Psalmengesang eingeführt, ebenso in Straßburg und in Anlehnung an die Straßburger Ordnung auch durch Calvin in Genf. Zuerst wurden die Psalmen nach der Urform in Übersetzung gesungen, später in metrischer Umdichtung. Diesen Psalmengesang nahmen auch deutsche reformierte Gemeinden an. Die süddeutschen Kirchen führten Gemeindegesang in der Form des Gesanges deutscher Lieder ein.

3. Gemeindegesang in unseren Gottesdiensten. Dem Gemeindegesang kann niemand mehr seinen hervorragenden Platz im evangelischen Gottesdienst nehmen. So eindrucksvoll wurde dieser Gemeindegesang, daß auch die katholische Kirche in Deutschland sich in steigendem Maß zu Zugeständnissen herbeiließ; in vielen deutschen bischöflichen Diözesen werden jetzt bei Andachten (§ 32, 6), aber auch unter der Messe vom Volk geistliche Lieder gesungen. In den evangelischen Gottesdiensten mit Liturgie werden in der Regel mindestens zwei Lieder, in anderen wird ein Lied gesungen; allerdings begnügt man sich meist mit dem Gesang von je 3—5 Strophen beim Eingangslied und Hauptlied; es folgen noch je eine Strophe (oder auch zwei) nach der Predigt (Kanzelvers) und (je nach der eingeführten Ordnung) nach den kirchlichen Abkündigungen oder auch nach dem allge-

meinen Kirchengebet und Vaterunser. Die früher weitverbreitete Sitte, nach dem Segen einen Schlußvers zu singen, wird heut viel bekämpft; der Gottesdienst schließt, wo der Schlußvers sich nicht findet, mit dem auf den Segen folgenden Amen der Gemeinde. Grundsätzlich kann ein Schlußvers nach dem Segen nicht einfach für unzulässig erklärt werden; aber es wird praktisch ratsam sein, den Segen durch einen kurzen Gemeindegesang von dem vorausgehenden Vaterunser zu trennen und ihn so für sich zu stellen. In diesem Falle folgt auf den Segen kein Gesang.

Die Auswahl der Lieder muß in der Hand des Pfarrers liegen, der für die Gesamtgestaltung des Gottesdienstes verantwortlich ist. Sie verlangt Sachkunde und in jedem Einzelfall sorgfältige Überlegung. Die Forderung der Einheitlichkeit des Gottesdienstes will auch bei der Festsetzung der Lieder berücksichtigt werden, aber sie ist nicht dahin mißzuverstehen, daß alle Lieder den gleichen, vielleicht recht eng begrenzten Sondergedanken bringen müßten. Vielmehr ist sie als erfüllt anzusehen, wenn die Lieder die Einheitlichkeit der Gesamtstimmung fördern. Dabei kann der Leitsatz des Überganges vom Allgemeinen zum Besonderen sehr wohl maßgebend sein. Viel Gewicht ist auf reichen Wechsel der Lieder im Lauf der Gottesdienste zu legen; man lasse die Gemeinde nicht verarmen, indem man immer wieder dieselben Lieder singen läßt! Allerdings singt die Gemeinde selbst am liebsten wohlbekannte Lieder, die ihr in der Melodie geläufig sind. Auch sollen die alten vertrauten Kernlieder gewiß nicht vernachlässigt werden. Ebenso verfehlt wäre es, durch die Einreihung von Liedern, deren Gesang unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet, die Gottesdienste zu stören. Aber zwischen beiden Extremen liegt die rechte Mitte. Die Gemeinde muß mit einem möglichst reichen Schatz von Liedern vertraut gemacht werden; genügt dafür der Weg der Schule nicht, so kann, wenigstens in kirchlichen Gemeinden, die Einführung von Singabenden in der Kirche zum Erfolg führen.

Daß das erste Lied beim Gottesdienst am Sonntagvormittag immer ein Morgenlied sein müsse, ist eine verbreitete, aber falsche Ansicht. Trefflich passen auch Sonntagslieder und Lieder der Anbetung an den Anfang. Aber es ist gar nicht unbedingt erforderlich, daß das Eingangslied die Stimmung nur im allgemeinen bereite; es kann auch alsbald in die konkrete Gedankenentwicklung der Feier einführen. So selbstverständlich das bei Festgottesdiensten ist, so berechtigt ist es auch bei anderen Gelegenheiten. Noch immer findet sich der Brauch, daß regelmäßig dasselbe Eingangslied gesungen wird. Aber selbst wenn es sich um eine kurze Strophe handelt, ist dieses Verfahren zu widerraten; die Monotonie bleibt auch dann noch eine Gefahr, wenn wir sie nicht künstlich fördern! Das zweite Lied wird meist als Hauptlied oder Predigtlied bezeichnet. Die erste Bezeichnung ist unrichtig; alle Lieder im Gottesdienst haben gleiche Würde. Die zweite Benennung führt zu dem Mißverständnis, als solle dieses Lied unmittelbar die Predigt vorbereiten. Daher wird oft ein Lied gewählt, das die Predigtgedanken vorausnimmt. Bei Gottesdiensten, die nach den oben § 38 vorgetragenen Wünschen geformt sind, fällt die mechanische

Einstellung eines Liedes auf die Predigt überhaupt fort. Bei Gottesdiensten der bisherigen Ordnung gilt nur der Grundsatz, daß das Lied vor der Predigt die Stimmung in der Gemeinde bereiten helfe, die zur rechten Aufnahme der Predigt erforderlich ist. Ein nach der Predigt zu singendes Lied muß gleichsam das Amen der Gemeinde auf die gehörte Predigt darstellen. Der Schlußvers ist die Bitte der Gemeinde, daß Gottes Segen ihr verbleibe und sie im täglichen Leben geleite.

Der Gemeindegesang in unseren Gottesdiensten ist einstimmig und muß es sein. Versuche, ihn dadurch zu beleben, daß man ein gruppenweises Singen ohne Mehrstimmigkeit einführt (Smend, vgl. § 38, 5), haben bisher in der Praxis nicht viel Erfolg gehabt. Ein solches Singen würde dem Wesen evangelischen Gottesdienstes durchaus nicht widersprechen; es würde keinen fremden Bestandteil einführen, sondern lediglich einzelne Gruppen der Gemeinde im lebendigen Wechsel miteinander zu Wort kommen lassen. Smend hebt auch mit Recht hervor, daß manche unserer Kirchenlieder geradezu zum Singen „mit verteilten Rollen" einladen, weil das redende Subjekt wechselt oder die Lieder auf Parallelismus angelegt sind, oder aus anderen Gründen. Zu vermeiden wäre freilich bei Einbürgerung dieser Singweise die nicht ganz leicht zu nehmende Gefahr, daß bei der Verteilung der Rollen Künsteleien entstehen und der Eindruck theatralischer Aufführung erweckt wird. Eine Gruppe der Gemeinde muß immer als das, was sie ist, also als Gemeindeteil auftreten, nicht aber in irgendeiner anderen „Rolle". Je schlichter und gemeindemäßiger der Wechselgesang, um so eher kann er Boden gewinnen. Das stärkste Hemmnis für diese Belebung des Gemeindegesanges ist die Passivität der Gemeinde, die zu eigener Mitarbeit mühsam oder gar nicht zu bringen ist. Diejenige Form, die, weil am leichtesten ausführbar, auch die größte Aussicht auf Ausbreitung hat, ist die des Wechsels zwischen der Gesamtgemeinde und einem (aus der Gemeinde selbst gebildeten) Chor, etwa einem Schülerchor.

4. Das Kirchenlied. Wir singen Kirchenlieder, wie sie zum Charakter unserer evangelischen Gottesdienste stimmen. Also handelt es sich für uns in erster Linie durchaus um die seit der Reformation entstandenen Lieder. Aber wir brauchen auch einige Lieder aus früherer Zeit. Zwar hat es gottesdienstlichen Gemeindegesang vorher kaum gegeben (Nr. 1); aber manche Volksweisen des Mittelalters lassen sich für unsere Zwecke brauchen. Auch die alte Kirche hat Lieder hervorgebracht; mehr noch als die griechische Kirche erlebte die lateinische eine Blüte der Dichtung. Ambrosius hat eine Reihe von Hymnen geschaffen; die sichtende Forschung glaubt vier oder fünf mit Sicherheit auf ihn zurückführen zu dürfen. Das römische Brevier, das die Horengottesdienste und die Andacht der Kleriker regelt, enthält 53 solche altkirchliche Hymnen. Auch das Mittelalter schuf zahlreiche und schöne Hymnen; jetzt erst setzte sich die Reimform durch. Die berühmtesten Dichternamen dieser Zeit sind die des Bernhard von Clairveaux (Jesu dulcis memoria), des Thomas von Aquino (Pangue, lingua, gloriosi), des Jacopone (Stabat mater dolorosa) und des Thomas von

Celano (Dies irae, dies illa). Die Fülle dieser Hymnen ist für die evangelische Kirche keineswegs wertlos; sie stellen ein Erbgut dar, dessen auch wir uns, wenn wir das Katholische in ihnen beiseitstellen, mit andächtiger Dankbarkeit erfreuen. Aber für unsere Gottesdienste können wir sie, teils um der lateinischen Sprache, teils um jenes katholischen Einschlags willen, nur mittelbar fruchtbar machen; wir nutzen sie in deutschen Umdichtungen. Dagegen sind manche der mittelalterlichen deutschen Leisen (Nr. 1) im evangelischen Gottesdienst eingebürgert. Ganz ohne Umgestaltung ist es freilich auch bei ihnen selten abgegangen.

Die Geschichte des evangelischen Kirchenliedes beginnt mit Luther. Er schuf Lieder eigens für den Gottesdienst, aber er dichtete nicht bloß, um den Bedarf der Gemeinde zu decken; er war ein Dichter von ganz ungemeiner ursprünglicher Kraft. Altkirchliche Hymnen dichtete er in deutscher Sprache um (Tedeum, § 39, 3); mittelalterliche deutsche Volksgesänge baute er aus (Komm, heiliger Geist, Herre Gott); biblische Stücke wurden ihm zur Grundlage herrlicher Lieder (Ein feste Burg Ps 46, Aus tiefer Not Ps 130); andere dichtete er ohne Vorlage aus der Wucht eigenen Erlebens heraus (Nun freut euch); alle sind, so sehr sie persönlichste Erfahrung zum Ausdruck bringen, doch im vollen Sinn Gemeinde- und Kirchenlieder. Sie bringen eben nichts Nur-Individuelles, sondern sie sprechen aus, was die ganze evangelische Gemeinde bewegt. Auch neben ihm sind im Reformationszeitalter neue lutherische Liederdichter erstanden (z. B. Speratus); doch hat keiner ihn auch nur entfernt erreicht. Auch in den oberdeutschen Kirchen erklang manches gute Lied (Konstanzer Dichterkreis). Dagegen war Zwingli dem Gemeindegesang feind; und in den reformierten Kirchen französischer Zunge verstand man sich lange Zeit nur zum Gesang umgedichteter Psalmen. Auf Clement Marot und Theodor Beza geht der 150 Lieder umfassende protestantische Psalter (1562; nach früheren kleineren Sammlungen) zurück, der das eigentliche Gesangbuch dieser Kirchen wurde. In der wenig glücklichen deutschen Übertragung des (Lutheraners!) Ambrosius Lobwasser (1573) hat dieser Psalter lange Zeit auch den deutschen reformierten Kirchengesang beherrscht.

Eine überaus reiche Entfaltung gewann das evangelische Kirchenlied im 17. Jhrh. Sie kann hier nur mit wenigen Strichen skizziert werden. Die Fülle der Lieder, die das Zeitalter des dreißigjährigen Krieges hervorbringt, ist überraschend groß; aber auch die zweite Hälfte des Jhrh.s steht nicht zurück. Hatte die Reformationszeit vor allem Glaubenslieder voll Zuversicht und Kraft erstehen lassen, so zeigen die schönsten Lieder der nachreformatorischen Zeit vor allem eine Frömmigkeit der Geduld und der Ergebung; besonders häufig begegnen Sterbelieder. Daß diese Stimmung auch während des dreißigjährigen Krieges immer wieder durchschlägt, ist verständlich; aber der Fürst unter den evangelischen Liederdichtern dieser Zeit, Paul Gerhardt (1607 – 1676), ist innerlich so reich, daß seine Schöpfungen seine warme und tiefe lutherische Frömmigkeit in der ganzen Fülle ihrer Beziehungen zeigen. Seine lutherische Frömmigkeit: also zwar auch, aber nicht nur die Fundamente der Heilstatsachen, auf denen sie

ruht – von ihnen reden Gerhardts Festlieder sehr nachdrücklich –, sondern zugleich ihre vielfältige Ausprägung und Bewährung in allen Lagen des Lebens, in Freud und Leid, in Kampf und Sieg. Dabei fehlt nicht die fromme Betrachtung der Dinge des täglichen Lebens, der Hausstands- und Ehestandsfreuden und -Nöte, ja der Gaben Gottes in der Natur. Dieser Reichtum der Inhalte ebenso wie die Wärme persönlichen Empfindens geben der Dichtung P. Gerhardts ihre hohe Bedeutung. Aber sie hätte der evangelischen Kirche nicht das werden können, was sie ihr geworden ist, wenn der Dichter nicht die damals aufkommende leichtere Form so meisterhaft gehandhabt hätte. Das 17. Jhrh. hat uns auch in Paul Flemings In allen meinen Taten, in Martin Rinckarts Nun danket alle Gott und in manchem anderen Lied unvergängliche Schätze gegeben; aber die Perlen der Dichtung P. Gerhardts wie O Haupt voll Blut und Wunden und Befiehl du deine Wege überstrahlen auch ihren Glanz.

Vereinzelt waren im Lied schon in den älteren Zeiten der lutherischen Kirche Töne laut geworden, die nicht der Frömmigkeit Luthers entstammten. So dichtete Philipp Nicolai das Lied der Jesusliebe: Wie schön leucht uns der Morgenstern. Ganz stark prägt sich die glühende mystische Jesusliebe in Johann Schefflers (gest. 1677) Liedern aus. Und nun setzt mit dem letzten Viertel des 17. Jhrh.s die in der Zahl der Lieder wie in der Wärme der Empfindung überquellende Dichtung des Pietismus ein. Es wäre ja sehr falsch, wollte man die mannigfach auseinandergehenden Strömungen in ihrer Mitte übersehen. Zwischen dem Schlesier Benjamin Schmolck († 1737), der bei aller Innigkeit doch durchaus in den Bahnen lutherischer Art bleibt, und dem Spätling des Pietismus, dem besonnen maßhaltenden Johann Jakob Rambach († 1735), einerseits, und dem Grafen Zinzendorf († 1760) mit seiner ausufernd gefühligen, oft spielerischen Weise andererseits liegen viele Möglichkeiten.

Bedeutsam ist, daß jetzt auch die reformierte Kirche dem deutschen Kirchenlied prächtige Gaben bringt: der Bandweber Gerhard Tersteegen († 1769) vereinigt mystisch gestimmte Frömmigkeit mit klarer, natürlicher Sprache.

Die Aufklärungszeit schuf sehr zahlreiche Lieder, auch viele, die in evangelischen Gesangbüchern Aufnahme fanden. Aber wir haben, nachdem ein Jhrh. vergangen ist, unter dem von ihr herstammenden Bestand eine starke Sichtung vornehmen müssen. Wohl füllen jene Lieder, auf den Inhalt gesehen, manche Lücke, und daher empfehlen sie sich dem nach „speziellen" Liedern Suchenden; wohl besitzen sie eine glatte Form, und die meisten bieten auch minder geübten Gemeinden beim Singen gar keine Schwierigkeiten. Aber wir ertragen heut nicht mehr die Lehrhaftigkeit des Tons und ihre oft herzlich flache Frömmigkeit. Der Schwung, den Klopstocks religiöse Lieder zeigen, ist zu sehr äußerer Art, als daß er die Gemeinde mitreißen könnte; und Dichter geringeren Grades münden geradezu in Plattheit. Als Gut von bleibendem Wert aber gilt auch heut noch eine ganze Anzahl von Liedern Christian Fürchtegott Gellerts († 1769); so Dies ist der Tag, den Gott gemacht, und Jesus lebt, mit ihm auch ich.

Die neuere Zeit hat wohl eine bemerkenswerte religiöse Lyrik geschaffen, aber keine oder ganz wenige Kirchenlieder. Überall drängt sich das individuelle, oft nur individuelle Empfinden in den Vordergrund. Es ist, als widerstrebte es dem Menschen unserer Zeit, im Lied auszusprechen, was die Gemeinde mit ihm empfindet, erst recht, was die heutige Gemeinde ebenso wie die früherer Zeiten empfindet. Am allerwenigsten mag er es in einer Form aussprechen, die es der Gemeinde gar als den Ausdruck ihrer eigenen Frömmigkeit erscheinen läßt. Was der neuzeitliche fromme Mensch hervorbringt, muß immer etwas Besonderes in besonderer Form sein. Gerade darum aber eignet es sich nicht für den Gesang im Gottesdienst. Wenn trotzdem nicht ganz wenige Lieder des 19. Jhrh.s in Gesangbüchern Aufnahme fanden, so zeigt sich doch, daß die Stimmung schon jetzt ihnen gegenüber viel zurückhaltender geworden ist; schärfere Kritik entfernt die meisten wieder. Doch brachte uns das letzte Jhrh., wenn auch kaum Kirchenlieder, so doch eine ganze Reihe sog. geistlicher Lieder, die für den Verkehr der gottesdienstlich versammelten Gemeinde mit ihrem Gott nicht recht passen wollen, aber durch Wärme des Tons, Zartheit der Empfindung und einschmeichelnde Singweise die Herzen gewinnen. Sie sind mehr für freiere religiöse Versammlungen geeignet, aber sie werden gelegentlich auch im Gottesdienst gesungen; ja, manche sind geradezu Lieblinge unserer Gemeinden geworden. Harre meine Seele haben auch die aus lauter Männern bestehenden Feldgemeinden im Weltkrieg besonders gern gesungen.

5. Das Gesangbuch. Das Mittel, diese Lieder in angemessener Weise dem Gottesdienst zuzuführen, ist das Gesangbuch. In den ersten Zeiten der evangelischen Kirche sang die Gemeinde aus dem Gedächtnis. Zwar entstanden bald kleine Liedersammlungen, so das berühmte Wittenberger Achtliederbuch 1524, das in viele andere Gesangbücher überging. Aber diese Bücher dienten in erster Linie dem häuslichen, nicht dem gottesdienstlichen Gebrauch. Da die Zahl der in den Gottesdiensten gebrauchten Lieder durch die Kirchenordnungen oft begrenzt wurde, war es möglich, sie ohne Anhalt für das Gedächtnis zu singen. Erst als mit dem 17. Jhrh. nicht nur die Gesangbücher im Umfang gewaltig wuchsen, sondern auch die Zahl der in den Gottesdiensten gesungenen Lieder zunahm, wurde das Gesangbuch zu einem Hilfsmittel für den gottesdienstlichen Gesang; nun nahmen sich auch die kirchlichen Obrigkeiten der Gesangbücher an; nach vereinzelten Anfängen im Beginn des 17. Jhrh.s geschah das allgemeiner seit dem Ende dieses Zeitraums. Das Leipziger „Vollständige Gesangbuch" 1697 hat fast 5000 Lieder; von den Gemeinden ist es aber kaum gebraucht worden. Die Zeit des Pietismus, der die seiner Stimmung entsprechenden Lieder aufgenommen wissen wollte, brachte zahlreiche neue Gesangbücher. Die Aufklärung hielt es für richtig, den Bestand an älteren Liedern gründlich zu durchlichten, aber auch ihre Texte umzugestalten; beides nach ihren sehr unzureichenden Grundsätzen. So verschwand wertvollstes Gut aus dem Gebrauch der Gemeinden; die älteren Lieder, die man beibehalten hatte, waren oft nicht wiederzuerkennen, und nüchterne Reimereien füllten die

Gesangbücher. Mit diesem Erbe des Rationalismus räumte das 19. Jhrh. allmählich auf. Die einzelnen Landeskirchen schufen sich, manchmal im allmählichen Übergang, neue Gesangbücher, die das zu Unrecht Ausgeschiedene wieder aufnahmen, ohne neueren Liedern die Aufnahme zu versagen. Die alten Kernlieder dürfen jetzt in keinem Gesangbuch fehlen. Ihren Wortlaut sucht man nach Möglichkeit unverändert zu lassen; nur, wo der ursprüngliche Text unerträgliche Härten enthält, gestaltet man schonend um. Freilich bleibt es in vielen Fällen unmöglich, sämtliche Strophen der teilweis recht ausgedehnten Lieder aufzunehmen; manche Kürzung muß um des Liedes selbst wie um seiner gottesdienstlichen Benutzung willen eintreten. Wer gegen dieses Verfahren Einwendungen erheben will, vergegenwärtige sich, daß die uns liebsten Lieder Zinzendorfs eine Auslese weniger Strophen aus einer überquellenden Flut darstellen! Daß das Lied gänzlich als unantastbares Eigentum seines Verfassers behandelt werde, ist eben eine praktisch unerfüllbare Forderung. Wenn wir sie zu befolgen suchten, würden viele der schönsten Lieder für uns unbenutzbar sein.

Sehr andere Wege geht ein Verlangen nach Reform unserer Gesangbücher, das einer unter Gebildeten ziemlich verbreiteten, aber kirchlich nicht einflußreichen Stimmung entspricht. Danach sollen die Lieder daraufhin geprüft werden, ob nicht die Altertümlichkeit der Form und der dogmatische Ausdruck die Erbauung hemmt. Die Modernen können — so meint man — ihren Glauben mit vielen dieser Lieder nicht mehr fröhlich bekennen. Obwohl die Rücksicht auf die heutige Gemeinde gewiß nicht außer Betracht bleiben darf, ist diesem Reformwunsch gegenüber doch äußerste Zurückhaltung angebracht. Müßte jene Stimmung entscheidend sein, so wären in strenger Folgerichtigkeit nicht bloß alle älteren Lieder aus dem Gebrauch der Gemeinde auszuscheiden, sondern ein Gemeindegesangbuch wäre überhaupt unmöglich. Denn innerhalb derselben Gemeinde sind recht verschiedene Stimmungen lebendig; und niemals könnte man der ganzen Gemeinde zumuten, das gleiche Lied zu singen. Man mache sich klar, daß Luthers Ein feste Burg wegen V. 2 eins der ersten wäre, die der „Reform" zum Opfer fallen müßten! Richtig wird sein, daß die Gemeinde angeleitet wird, nicht auf das Dogma, sondern auf die Frömmigkeit im Kirchenlied zu achten.

Jede Landeskirche besitzt heute ihr eigenes Gesangbuch. Die neuen Gesangbücher sind im Zusammenwirken von Kirchenbehörde und Synode geschaffen worden. Die einzelnen Provinzen der preußischen Landeskirche gingen gesondert vor. Die Gemeinden haben vielfach das Recht des Widerspruchs gegen die Einführung neuer Gesangbücher. Die Vielheit der im Gebrauch befindlichen Gesangbücher ist zwar nicht mehr so groß wie vor einem halben Jahrhundert; aber sie ist immer noch groß und bei dem raschen Wechsel des Wohnorts vieler Familien sehr störend. Der Wunsch, ein Einheitsgesangbuch für das evangelische Deutschland zu schaffen, ist daher weit verbreitet. Die Konferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen stellte 1853 150 Kernlieder zusammen, die den gemeinsamen Grundstock aller deutschen Gesangbücher bilden sollten. Aber weder diese

Sammlung noch die private Ausgabe eines „Allgemeinen evangelischen Gesangbuchs“ (Berlin 1906) mit 370 Liedern und einem Anhang von 30 Liedern bürgerte sich ein. Eher konnte das Evangelische Militärgesangbuch für das preußische Heer (zuletzt 1906 herausgegeben) als eine Art Vorstufe für ein Einheitsgesangbuch gelten, wenn auch die nichtpreußischen Teile des deutschen Heeres ihre Sondergesangbücher hatten. Ganz besondere Würdigung als Vorarbeit für die Einheit verdient das Deutsche evangelische Gesangbuch für die Schutzgebiete und das Ausland, das der Deutsche evangelische Kirchenausschuß 1915 erscheinen ließ (einschließlich Anhang 387 Lieder). Aber die Aussichten auf praktische Einigung sind nicht groß. Keine Landeskirche will bisher ihr besonderes Gesangbuch missen, keine die ihr eigentümlichen Lieder aufgeben. Der Ausweg, einen gemeinsamen Hauptteil mit je besonderen Anhängen zu bilden, erscheint für den praktischen Gebrauch durchaus nicht vorteilhaft. Er würde die ihren Wohnort und damit ihre Landeskirche Wechselnden doch nicht von der Nötigung des Ankaufs des neuen Gesangbuchs befreien; denn den Anhang stets neben dem Gesangbuch mitzuführen, wäre reichlich unbequem. Aber auch grundsätzliche Einwendungen gegen das Einheitsgesangbuch werden immer wieder laut; soll man nicht diesem Stück des religiösen Lebens unserer Gemeinden seine landschaftliche Selbständigkeit und Eigenart wahren? Die Einführung eines Einheitsgesangbuches liegt, wenn sie überhaupt kommt, in der Ferne.

Neuerdings ist der äußeren Einrichtung der Gesangbücher reichere Sorgfalt zugewandt worden. Die neuen Gesangbücher werden mit Noten ausgestattet und mit illustrativem Schmuck versehen. Dabei ist freilich darauf zu achten, daß sie ja nicht unhandlich, im Satz unübersichtlich und für den Gebrauch des einfachen Gemeindegliedes unpraktisch werden.

Herkömmlich pflegt dem Gesangbuch ein Anhang beigegeben zu werden. Er muß die Namen der Liederdichter mit kurzen biographischen Angaben enthalten, wobei auf gründliche kritische Durcharbeitung Gewicht zu legen ist. Außerdem gehört dort, wo eine feste Gottesdienstordnung besteht, ein Abdruck derselben hinein. Andere Beigaben, wie der Katechismus, die Leidensgeschichte, die Augsburgische Konfession, eine Sammlung von Gebeten machen das Gesangbuch zum häuslichen Andachts- und Lehrbuch. Vom gottesdienstlichen Standpunkt aus ist zu wünschen, daß das Gesangbuch nicht durch solche zu umfänglich, daher schwerer brauchbar werde. Die Frage, ob trotzdem jene Beigaben oder einige von ihnen angefügt werden sollen, kann aber nicht ohne Berücksichtigung der Gesichtspunkte der Gemeindepflege entschieden werden.

6. Die Orgel. Heutzutage ist Gemeindegesang kaum denkbar ohne musikalische Begleitung. Diese wird in der Hauptsache von der Orgel geleistet. Dadurch gewinnt die Orgel für unsere Gottesdienste ungemeine Bedeutung.

Die Geschichte der Orgel in Deutschland beginnt im frühen Mittelalter. Allmählich fand sie in größeren Kirchen Eingang. Sie diente dem Unterricht im Kirchengesang und außerdem der Kunstmusik bei der Messe; Orgel und Chor wechselten vielfach bei der Ausführung der einzelnen musi-

kalischen Stücke ab; Ausartungen fehlten nicht. Daß Zwingli ihr nicht günstig gestimmt war, ist verständlich; die Orgel im Züricher Münster wurde abgebrochen. Auch Luther war ihr nicht freundlich gesinnt, aber in den lutherischen Kirchen blieb sie, und zwar mit ähnlicher Verwendung wie in der mittelalterlichen Kirche. Den Gemeindegesang begleitete sie zunächst nicht. Auch längere Zeit nach der Reformation unterstützte sie ihn nur insofern, als sie die Melodie vorspielte oder abwechselnd mit der Gemeinde je eine Strophe allein spielte. Erst mit dem 17. Jhrh. begann sich die Begleitung des Gemeindegesanges durch die Orgel einzubürgern. Jetzt ist diese Sitte allgemein. Die Orgel hat dem Gemeindegesang Sicherheit gegeben, aber sie hat ihn auch vielfach geschädigt. Die lange Zeit herrschende Sitte, zwischen den einzelnen Zeilen der Strophen Zwischenspiele einzuschieben, war für ihn lebensgefährlich; der noch heut nicht ganz überwundene Brauch, die Strophen durch Zwischenspiele zu trennen, ist bedenklich. Allzu lange Präludien namentlich vor dem Hauptlied wirken wie eine Unterbrechung; ein Vorspiel vor dem Liedervers, mit dem die Gemeinde unmittelbar auf die Predigt antwortet, ist unerträglich. Auch beachtet die Orgel längst nicht immer, daß ihre Aufgabe ist, dem Gemeindegesang zu dienen. Sie darf sich, wenn anders sie ihn wirklich fördern will, nicht in den Vordergrund drängen, darf ihn nicht übertönen, sondern ihn nur mit bescheidener, aber deutlicher Melodieführung stützen. Claus Harms (Pastoraltheologie S. 153) urteilt über sie: „Ihre Nützlichkeit ist gering, ihre Schädlichkeit ist groß, und kein Mittel, um ihre Schädlichkeit abzuhalten, ist hinlänglich." Zu verstehen ist diese Schärfe aus der eifersüchtigen Sorge um Frische und Kraft des Gemeindegesanges. Wie aber die Dinge einmal liegen, ist Gemeindegesang jetzt ohne Orgelbegleitung fast unmöglich; es würde langer und mühevoller Erziehung der Gemeinden bedürfen, um die Orgel entbehrlich zu machen. Wir haben also die Hilfe der Orgel dankbar zu begrüßen; aber wir müssen auch ihr gegenüber die Gesichtspunkte des evangelischen Gottesdienstes, der immer Verkehr der Gemeinde mit Gott sein muß und in dem keinerlei Musikaufführung als solche ein Recht hat, zur Geltung bringen.

Dritter Abschnitt: Andere Gemeindegottesdienste

§ 41. Der Kindergottesdienst

1. Geschichtliche Entwicklung. Es ist eine merkwürdige Tatsache, daß der Kindergottesdienst lange Zeit fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Sonntagsschule angesehen worden ist. Zu einem Teil erklärt sich das aus der Geschichte. Die neuere Bewegung geht auf Robert Raikes in Gloucester in England zurück, der um 1780, um der verwilderten Jugend zu helfen, eine Art Schule eröffnete, in der er Kindern des Sonntags von zwei Lehrern Unterricht in Lesen und Religion erteilen ließ. Diese Schule bekam bald einen ganz religiösen Charakter, und die Anfänge ähnlicher Schulen in Deutschland (Hamburg durch J. G. Oncken und Pastor Rauten=

berg 1825) zeigten von vornherein diese Art. Aber sie waren doch Schulen; an ihnen unterrichteten Lehrer und „Oberlehrer“ (J. H. Wichern in Hamburg). Auch als in den sechziger Jahren durch die Werbetätigkeit des Amerikaners Woodruff und des Bremer Kaufmanns W. Broeckelmann das Sonntagsschulwesen sich in Deutschland ausbreitete, behielt es, wenn auch mit Abschwächungen, diesen Charakter. Erst gegen Ende des 19. Jhrh.s wandelte er sich in zunehmendem Maße in den des Kindergottesdienstes um.

Die herkömmliche Darstellung der Geschichte des Kindergottesdienstes, die lediglich diese eine Linie verfolgt, ist sehr einseitig. Sie läßt die Tatsache unbeachtet, daß es, als die englische Sonntagsschule nach Deutschland kam, dort bereits eine Jahrhunderte alte kirchliche Einrichtung gab, die der religiösen Unterweisung — freilich gleichfalls der Unterweisung! — der Kinder gewidmet war: die sog. Kinderlehre. Sie war aus der schon im Reformationszeitalter eingeführten Katechismusunterweisung der Kinder hervorgegangen und hatte sich, wenn auch in den verschiedenen Landesteilen keineswegs mit gleichmäßiger Festigkeit, erhalten. Der Pfarrer versammelte die älteren Jahrgänge der schulpflichtigen Kinder in bestimmten Zeitabständen Sonntags nach dem Gottesdienst oder nachmittags in der Kirche zu einer Unterweisung im Katechismus, die anfänglich die Art gedächtnismäßiger Einprägung trug, allmählich aber, als die Fragemethode sich entwickelte, zum Lehrgespräch wurde. Wohl wurde diese Kinderlehre oft mit Gesang und Gebet begonnen und beschlossen; auch hielt der Pfarrer sie oft im Ornat. Dennoch konnte sie die unterrichtliche Art nicht ganz abstreifen, die gottesdienstliche Art nicht voll herausarbeiten. Als die neuartigen Sonntagsschulen nach Deutschland kamen, hatten diese Kinderlehren ihnen keine grundsätzlich bessere Erkenntnis dessen, was not tat, entgegenzustellen. Viele waren zudem in den Zeiten des Rationalismus eingegangen; in den Jahrzehnten der Unkirchlichkeit um die Mitte des 19. Jhrh.s hatten diejenigen, die noch am Leben waren, besonders in den Städten, oft mühsam ihr Dasein gefristet. So hatten sie nun einen schweren Stand gegenüber den andrängenden Sonntagsschulen. Dennoch kapitulierten sie vielfach nicht, sondern behaupteten sich kraft ihres amtlichen Charakters, und die Sonntagsschulen mußten in Säle von Vereinshäusern und in Privaträume gehen. Erst seit wenigen Jahrzehnten vollzieht sich die Umgestaltung. Die kirchlichen Kinderlehren wandeln sich in Kindergottesdienste, die nun das, was der Sonntagsschule Lebenskraft gab, aufnehmen. Die Sonntagsschulen aber haben jetzt, wenigstens bei halbwegs normalen Gemeindeverhältnissen, keinen Anlaß mehr, neben den Kindergottesdiensten fortzubestehen. Jetzt ist die Lage so, daß zwar nicht überall, aber doch zumeist in den Stadtgemeinden Kindergottesdienste bestehen, während in den Landgemeinden die hergebrachte Kinderlehre gleichfalls einen mehr gottesdienstlichen Zug angenommen hat.

2. Kindergottesdienst oder Sonntagsschule? Th. Schäfer hielt den Streit um die Namen für ziemlich müßig, da die Sache überall dieselbe zu sein pflege. Aber nomen est omen. Der Name Sonntagsschule hat schon

als bloßer Name viele Kinder geschreckt, viele Lehrer mit Abneigung gegen die Sache erfüllt. Was noch schwerer wiegt: er hat dauernd die Sache selber nach Seite des Schulmäßigen beeinflußt. Bis zum heutigen Tage sind wir über dieses mit dem Namen zusammenhängende unerfreuliche Erbe nicht ganz hinausgekommen. Religiöse Unterweisung muß sein und ist nützlich; aber sie gehört nicht auf den Sonntag und nicht ins Gotteshaus. Vor allem: sie darf dem ohne jeden Zweifel nötigen und wichtigen Sonntagsgottesdienst für die Kinder der Gemeinde nicht den Platz fortnehmen. Unsere Kinder dürfen nicht bloß unterrichtet werden; sie müssen wie die erwachsenen Gemeindeglieder am Sonntag eine Stunde der Gemeinschaft haben, in der sie Verkehr mit Gott pflegen. Allerdings ergeben sich aus dem Umstand, daß im Kindergottesdienst Kinder im schulpflichtigen Alter sich zusammenfinden, wesentliche Unterschiede gegenüber dem Gemeindegottesdienst. Kinder können nicht die gleichen religiösen und sittlichen Anliegen haben wie Erwachsene; sie können überhaupt nicht im gleichen Maß als selbständiger Faktor angesehen werden. Es wäre falsch, wenn man eine Theorie aufstellen wollte, nach der die Kindergemeinde selbst als Veranstalterin des Gottesdienstes auftritt. Vielmehr geht die Initiative von der Kirchengemeinde aus, die ihre heranwachsende Jugend, indem sie ihr Stunden gottesdienstlicher Feier bereitet, in den gemeindlichen Verkehr mit Gott einführen will. Aber diese Einführung geschieht am besten, indem in den Kindern durch das Mittel der Selbsttätigkeit in Verbindung mit der Einwirkung der Erwachsenengemeinde die Selbständigkeit geweckt und gepflegt wird. Es ist auch keineswegs bloßer Schein, wenn wirklich ein Kinder*gottesdienst* gehalten wird. Die Kinder scharen sich ohne Schwierigkeit zur Gemeinde, reden mit Gott und hören, was Gott sagt. Es entsteht ein wirklicher Verkehr mit Gott, also ein Gottesdienst. Daß alles in ihm der kindlichen Art angepaßt sein muß, versteht sich von selbst; und es liegt viel daran, daß diese Art in schlichter Natürlichkeit, ohne jede künstliche Mache, sich durchsetze. Dazu ist aber vor allem nötig, daß alles Schulmäßige fernbleibe. Im Kindergottesdienst hat nicht der Lehrer das Wort, sondern der von der Gemeinde beauftragte Pfarrer. Daher ist der Kindergottesdienst wie der Gemeindegottesdienst, wenn die Verhältnisse es irgend zulassen, im Gotteshaus zu halten, und der Pfarrer soll dabei im Ornat sein.

3. Die Gestaltung. Alle Grundsätze, die für die Gestaltung des Gemeindegottesdienstes aufgestellt wurden, gelten auch hier; nur muß ihre Anwendung der kindlichen Psyche entsprechend geregelt werden. Dazu gehört, daß der Gottesdienst kürzer sei als der Gottesdienst für Erwachsene, und daß er durch reichen Wechsel die Aufmerksamkeit der Teilnehmer fessele. Ob eine *Predigt* einzufügen ist oder ein Gespräch statt ihrer eintreten solle, ist eine vielumstrittene Frage. Vielleicht wird sie am besten so gelöst, daß man zwischen beiden Möglichkeiten wechselt. Zu regelmäßiger Predigt ist nicht zu raten, weil die Gewöhnung die Teilnahme der Kinder abstumpfen würde. Anderseits hat eine Predigt den Vorzug, daß es ihr leichter wird, die gottesdienstliche Stimmung zu wecken, als

dem Gespräch; zugleich läßt sie den Gedanken an die Schule noch stärker schwinden. Auch die Kinderpredigt braucht nicht ganz auf die belebende Frage zu verzichten; nur muß sie zurückhaltenden Gebrauch von ihr machen. Zudem soll sie unter allen Umständen kurz und sehr anschaulich sein. Das Gespräch muß jede examinierende oder auch von oben herab belehrende Art vermeiden; der Pfarrer soll zu den Kindern reden wie der ältere Freund zum jüngeren. Keinesfalls kann auf eine Liturgie verzichtet werden; es war ein Fehler der alten Kinderlehre, daß sie keine solche hatte. Aber der Gang der Liturgie im ganzen wie alle einzelnen Teile müssen dem kindlichen Verständnis angepaßt sein. Darum verzichte man auf Stücke wie das Gloria Patri und das Sündenbekenntnis; statt des letzteren kann etwa der Gesang von Ps 51, 12 durch die Kindergemeinde eintreten. Zur Verlesung (und Besprechung) wähle man nur leicht verständliche Bibelabschnitte. Schlicht und klar sei der Aufbau, knapp gefaßt jedes einzelne Wort; die Selbsttätigkeit der Kinder soll soviel als möglich belebt werden.

Zu den Neuerungen, die von der englischen Sonntagsschule her in unsere Kindergottesdienste gekommen sind, gehört das Helfersystem. Die Kinderschar wird in Gruppen gegliedert, deren jede einem Helfer oder einer Helferin zugewiesen wird. Diese führen nicht nur die Aufsicht über die Gruppe vor dem Gottesdienst und während desselben, sondern sie haben in den meisten Fällen auch ihrerseits ein Gespräch mit der Gruppe über den zu betrachtenden Bibelabschnitt zu halten. Dadurch wird erreicht, daß die diesem Abschnitt gewidmete Zeit zwischen Helfern und Pfarrer geteilt, also die erwünschte Mannigfaltigkeit gefördert wird. Auch kann die Gruppenbesprechung solche Kinder zum Mitdenken und zum Sprechen, also zur lebhaften eigenen Anteilnahme bringen, die bei der Gesamtbesprechung untätig und uninteressiert bleiben würden. Ein Gruppengespräch braucht übrigens nicht notwendig in jedem Kindergottesdienst gehalten zu werden. Zwischen Gottesdienste mit Gruppengespräch können andere ohne ein solches gestellt werden; das empfiehlt sich namentlich, wenn eine Kinderpredigt an die Stelle des Gesprächs tritt. Auch in diesem Falle werden die Helfer nicht überflüssig; sie wahren die Ordnung der Gruppen und verteilen die regelmäßig ausgegebenen Schriften.

Gegen das Helfersystem werden ernste Einwendungen erhoben. Sie sind natürlich nicht allein durch den Hinweis auf den Segen zu widerlegen, den die Helfer selbst von ihrem Amt haben. Sie beziehen sich ja auf die Sache selbst: die Helfer seien meist viel zu wenig für ihre Aufgabe vorgebildet und daher oft ungeeignet. Obwohl diesem Einwand manche richtige Beobachtung zugrunde liegt, kann er doch nicht entscheidend sein. Für ein schlichtes gottesdienstliches Gespräch mit einer kleinen Kindergruppe bedarf es keiner eigentlich pädagogisch-methodischen Vorbildung; es soll ja kein Unterricht sein! Auf eine gute Vorbereitung des Helferkreises durch den Leiter wird freilich viel Gewicht zu legen sein. Für das Helfersystem spricht auch sehr nachdrücklich, daß zwischen den Helfern und den Kindern ihrer Gruppen durch Anbahnung persönlicher

Beziehungen (Besuche der Helfer in den Familien, gemeinsame Spaziergänge) eine herzliche Gemeinschaft hergestellt werden kann, die die gottesdienstlich versammelte Kinderschar zu einer wirklichen Gemeinde werden läßt. Sehr wichtig ist für alle diese Zwecke, daß die Einzelgruppe nicht mehr als ein Dutzend Kinder umfaßt.

§ 42. Die Gemeindeabendmahlsfeier

1. Grundlinien. Kaum irgendwo tritt die Tatsache, daß die liturgische Gestaltung von der Gesamtanschauung abhängig ist, so deutlich hervor wie bei der Abendmahlsfeier. Die evangelische Auffassung fordert eine von der katholischen abweichende Gestaltung. Nach katholischer Lehre wird durch den Genuß des Leibes Christi göttliche Gnade wirksam mitgeteilt. Alles Gewicht fällt also auf den Empfang der Kommunion durch den Einzelnen aus der Hand des Priesters. Die Messe ist keineswegs in erster Linie Kommunionfeier, sondern Opferhandlung, bei der freilich auch mittelst der Wandlung die zur Kommunion erforderlichen Elemente gewonnen werden. Zahllose Messen finden lediglich mit Kommunion des Priesters, ohne solche von anderen Gläubigen, statt. Lange Zeit ist es ganz üblich gewesen, die Kommunion dem Volk auch extra missam zu reichen. Dieser Brauch ist zwar eingeschränkt, aber keineswegs ganz abgeschafft; liegt eine causa rationabilis vor, so kann die Kommunion außer der Messe stattfinden. Dadurch wird vollends klar, daß alles auf den Empfang der Kommunion allein ankommt als auf den Genuß des Himmelsbrots, das nicht nur in der Seele herrliche Gnadenwirkungen hervorbringt, sondern auch dem Leib übernatürliche Weihe und Würde verleiht. Daß die Kommunion zugleich als reale Erinnerung an das Leiden des Herrn bezeichnet wird, ändert hieran nichts; diese Erinnerung steht in zweiter Linie (Thalhofer-Eisenhofer II, S. 360).

Von dieser Auffassung unterscheidet sich die evangelische nicht bloß durch die Ablehnung aller magischen Vorstellungen und durch die nachdrückliche Erklärung des Glaubens zur unerläßlichen Voraussetzung segensreichen Empfanges, sondern folgerichtig auch dadurch, daß sie die Isolierung des Kommunionempfanges überhaupt unmöglich macht. Nach Conf. Aug. XIII sind die Sakramente eingesetzt non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Damit ist gegeben, daß die Spendung in den Zusammenhang einer Handlung hineingestellt werden muß die diesem Zwecke dient. Handelt es sich um die im Tod Christi verheißene Gnade, so muß der Gemeinde der Tod Christi und seine Verbindung mit dem Gnadenwillen Gottes anschaulich gemacht werden. Ist das Abendmahl nota professionis, so muß die Handlung einen Charakter erhalten, der die Gemeinde als Bekenntnisgemeinde erscheinen läßt. In jener Begriffsbestimmung kommt aber eine wesentliche Eigenschaft der Abendmahlsfeier noch nicht zur Geltung, nämlich diejenige der Gemeinschaft der Gläubigen untereinander. Die im Glauben an Gottes Gnade in Christus Verbundenen und im Gedächtnis

des Todes Christi diese Gnade Empfangenden müssen eine enge Gemeinschaft der Liebe bilden.

Nicht überall im Protestantismus sind diese Momente der Abendmahlsfeier einerseits vollständig, andererseits mit folgerichtiger Klarheit ausgebildet. Der reformierte Protestantismus betonte manchmal einseitig das Bekenntnismoment. Das Luthertum vernachlässigte das Gemeinschaftsmoment, aber auch das Bekenntnismoment und unterließ es, in der Gestaltung der Feier jene evangelischen Voraussetzungen des segensreichen Empfanges klar zum Ausdruck zu bringen. Wir haben heut die Aufgabe, unter Ausscheidung mancher noch aus dem Katholizismus stammenden Überlieferungen evangelische Abendmahlsfeiern zu schaffen. Diese müssen die feiernde Gemeinde als eng verbundene brüderliche Gemeinschaft darstellen, die sich im Gedächtnis an den Tod Christi die in ihm dargebotene Gnade gläubig aneignet.

Von hier aus ergeben sich die Grundlinien der liturgischen Gestaltung. Der Tod Christi am Kreuz soll im Mittelpunkt stehen; jede Form, die das unterließe, würde den geschichtlichen Charakter der Feier zerstören. Das im Kreuzestod dargebotene Heil, das im Abendmahl verheißen wird, ist nicht eng zu begrenzen; im weiteren Sinn umschließt es das ganze Heil. Aber die Sündenvergebung, die Annahme des Sünders zur Gotteskindschaft, muß in den Vordergrund treten; sie ist ja die notwendige Voraussetzung für die Gewährung des ganzen Heils. Zu achten ist darauf, daß nicht etwa durch übermäßige Betonung des in I Kor 11, 27 liegenden Gedankens die Feier zu einem mysterium tremendum gemacht wird. Sie soll eine Feier des in Christus geschenkten Heils sein, nicht ein Anlaß zu schreckhafter Selbstquälerei. Heiliger Ernst, der die subjektiven Voraussetzungen für den Empfang des Heils betont, braucht darum nicht zu fehlen. Der Gedanke der Gemeinschaft muß viel stärker herausgearbeitet werden, als meist geschieht. Die Teilnehmer „empfangen" oder „nehmen" das Abendmahl, werden sich aber kaum bewußt, daß sie eine in gleichem Glauben und Hoffen verbundene Gemeinschaft bilden müssen, wenn der Sinn der Feier getroffen werden soll. Werden Abendmahlsfeiern für die ganze Gemeinde gehalten, so kann dieser Gedanke besser heraustreten, als wenn zu irgendeiner abgesonderten Stunde, vielleicht gar in einem Sonderraum wenige Teilnehmer sich zusammenfinden. Die volle Durchführung dieses Gemeinschaftscharakters hängt allerdings von der Schaffung eng verbundener Gemeinden ab. Daß diese Voraussetzung erfüllt ist, gibt den Abendmahlsfeiern der Brüdergemeine und anderer kleinen Gemeinden ihren innerlichen Charakter.

2. Die liturgische Gestaltung. Der Tod Christi wird herkömmlich durch die Rezitation der sogenannten Einsetzungsworte (verba testamenti) in den Mittelpunkt gestellt. Diese Übung ist beizubehalten. Die römische Messe gibt den Einsetzungsbericht nicht genau nach einer der biblischen Formen, sondern in einer aus den biblischen Berichten zusammengefaßten Gestalt mit einigen Ausschmückungen (accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas...). Luther strich diese Ausschmückungen

und gestaltete auch sonst um. So hat die lutherische Kirche Einsetzungsworte, die eine Art Harmonie der vier biblischen Berichte darstellen. Die reformierte Kirche braucht den Wortlaut von I Kor 11, 23 ff. Daß diese Worte allgemein verständlich zu sprechen sind, ist selbstverständlich. Daß der Pfarrer sie in lutherischen Kirchen meist zum Altar gewendet spricht, ist Erbe aus dem Katholizismus. Allerdings scheint sich diese Wendung auch dadurch zu empfehlen, daß er vor dem Altar steht, auf dem sich Brot und Wein befinden. Dennoch darf er bei der Verkündigung des Todes des Herrn an die Gemeinde dieser nicht den Rücken kehren. Das Richtige ist, daß er bei der Rezitation, der Gemeinde zugekehrt, zuerst das Brot, nachher den Wein in der Hand hält. Die Rezitation der verba testamenti bedeutet keine „Konsekration"; dieser Begriff verträgt sich überhaupt nicht mit evangelischen Anschauungen. Folgerichtiges evangelisches, auch lutherisches Denken, kennt keine den Elementen beigelegte besondere Eigenschaft. Die verba testamenti sollen lediglich andeuten, daß Brot und Wein das Gedächtnis des Todes Christi erneuern und zu Zeichen des uns in ihm vermittelten Heils werden sollen. Daher ist zwar eine Art evangelischer Elevation, die nur der Gemeinde diese Zeichen des Heils zeigen will, an sich nicht zu verwerfen (freilich wird leider sehr leicht katholisierender Aberglaube damit verbunden!), aber jede Form der Rezitation des Einsetzungsberichts, die katholischen Konsekrationsvorstellungen Vorschub leistete (so auch die Wiederholung der verba testamenti bei Ergänzung der anfangs auf dem Altar stehenden Elemente), ist abzulehnen. Das Kreuzeszeichen über den Elementen stammt aus dem Katholizismus; ihm braucht freilich nicht notwendig ein katholischer Sinn beigelegt zu werden.

Der Erinnerung an den Tod Christi dienen auch die bei der Darreichung der Elemente vom Pfarrer gesprochenen Worte, die sog. Spendeformel. Die römische Messe schreibt folgenden Wortlaut vor: Corpus (Sanguis) Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam. Luther stellte in der Formula missae den Gebrauch der Formel frei; in der Deutschen Messe ist von ihr gar nicht die Rede; auch die auf Bugenhagen zurückgehenden Kirchenordnungen haben sie nicht. Andere lutherische Ordnungen brauchen eine Formel; heut ist in Altpreußen folgende „lutherische" Spendeformel üblich: „Nehmet hin und esset; das ist der Leib unseres Herrn Jesu Christi, für euch dahin gegeben in den Tod, der stärke und bewahre dich im Glauben zum ewigen Leben" (ähnlich bei der Spendung des Kelches). Andere lutherische Gebiete zeigen kleine Abweichungen; manche betonen: „der wahre Leib". Die preußische Unionsagende führte eine „referierende" Formel ein, die lediglich den biblischen Bericht rezitierte, um Lutheranern und Reformierten die Benutzung gleichmäßig zu ermöglichen: „Nehmet hin und esset, spricht unser Herr und Heiland Jesus Christus; das ist mein Leib, der für euch gegeben wird. Solches tut zu meinem Gedächtnis." Beide Formeln sind in der altpreußischen Landeskirche nebeneinander im Gebrauch. Als dritte Formel ist, mehr für reformierte Gemeinden, I Kor 10, 16 zugelassen. In den Streitig-

keiten um die Union war die Spendeformel hart umstritten. Jetzt hat eine ruhigere Betrachtungsweise Raum gewonnen. Die Zahl derer mehrt sich vor allem in unierten Kirchen, die die stete Wiederholung der gleichen Formel besonders bei langen Feiern zu vermeiden wünschen und daher mehrere abwechselnd brauchen. Auch hat die Sitte Anhänger gefunden, statt oder neben der immer gleichen Formel geeignete Bibelworte bei der Austeilung zu sprechen. Bei der sitzenden Kommunion verliert die ganze Frage ihre Bedeutung; die Kommunikanten reichen die Elemente schweigend weiter.

Die Erinnerung an den Tod Christi in den Mittelpunkt zu stellen kann auch der Gesang des Agnus Dei, zu deutsch: O Lamm Gottes unschuldig (§ 39, 2), helfen. In der gleichen Richtung wirken Lieder, die von der Gemeinde gesungen werden, und eine Ansprache des Pfarrers.

Der Charakter des Abendmahls als Gnadenmahl kommt am stärksten in der Kommunion selbst zum Ausdruck (über ihre Form Nr. 3). Vom evangelischen Standpunkt aus ist aber die Deutung des reichen Inhalts dieser Gnade wie auch die Betonung des Glaubens als der Voraussetzung für ihren Empfang unerläßlich. Beides geschieht am besten in einer Ansprache des Pfarrers als des Leiters der Feier. Auch aus diesem Grund empfiehlt es sich nicht, die Abendmahlsfeier dem Gottesdienst anzugliedern (§ 37, 1); dabei würde für eine dieser Forderung genügende Ansprache kein Raum bleiben. Herkömmlich wird die Feier durch eine Beichthandlung unterbaut, die den Charakter der dargebotenen Gnade als sündenvergebender Gnade stark unterstreicht. Von ihr wird in § 43 die Rede sein. Hier sei nur gesagt, daß eine Beichthandlung keinesfalls notwendig zur Abendmahlsfeier gehört.

Das Moment der Gemeinschaft muß durch die Form der Kommunion selbst ausgeprägt werden.

Die Feier pflegt noch durch weitere liturgische Stücke bereichert zu werden. Daß wir sie nicht ohne Gebet begehen, versteht sich. Ein Gebet um gesegnete Feier am Anfang, ein Dankgebet am Schluß ergeben sich von selbst. Einen festen Platz hat beim Abendmahl auch das Vaterunser; und niemand wird ihm diesen nehmen wollen. Es hat einen guten Sinn, wenn es als das Gebet der Kinder Gottes vor die Kommunion gestellt wird; warum es (mit den meisten lutherischen Ordnungen) vor den Einsetzungsbericht treten soll, ist nicht einzusehen. Besser paßt es, wenn nicht vor der Kommunion gesprochen, an das Ende der Feier, vor den Segen, mit dem zu schließen angebracht ist. Altüblich ist die Verwendung der Praefatio in der oben beschriebenen ausführlichen Form (§ 39, 4); das katholisierende Mißverständnis des Benediktus, das bei dieser Verwendung immer wieder vorkommt, muß eben abgewehrt werden. Die Gemeinde soll auch bei der Abendmahlsfeier selbsttätig sein. Sie wirkt mit durch den Gesang eines Eingangsliedes und eines Schlußverses, auch durch den Gesang des deutschen Agnus Dei. Vielfach singt die Gemeinde während langdauernder Kommunionshandlungen Abendmahlslieder; vorzuziehen ist feierliche Stille, etwa mit leisem Orgelspiel. Doch wird, wenn die Handlung sich zu lang ausdehnt, Gesang unentbehrlich.

3. Die Form der Kommunion. Die morgenländische Kirche läßt die Kommunikanten zum Empfang zu dem Priester herangehen, der, mit dem Kelch in der Hand, vor die Mitteltür der Bilderwand tritt. Der Priester reicht die Eucharistie (Nr. 4) mit einem Löffel dem stehenden Gläubigen. In der katholischen Kirche schiebt der Priester dem an der Kommunionbank vor dem Altarraum Knieenden die Oblate in den Mund. Lutherischer Brauch ist, daß die Kommunikanten zuerst an die (von der Gemeinde aus zur Linken befindliche) „Brotseite" des Altars herantreten, dort knieend oder stehend das Brot empfangen, dann hinter dem Altar zur „Kelchseite" gehen, wo ihnen der Wein gereicht wird. In allen diesen Fällen müssen die Kommunikanten ihre Plätze verlassen und zum Altar wandern (wandelnde Kommunion; Prozessionsform). Diese Form hat sehr erhebliche Unruhe zur Folge. In reformierten Kirchen findet sich die sog. sitzende Kommunion: entweder bleiben die Kommunikanten in den Bänken, und die Elemente werden (durch Diakonen) herangebracht, dann von einem Kommunikanten zum anderen weitergereicht; oder je eine Gruppe schart sich um den Altartisch und bildet so eine Tischgemeinschaft im eigentlichsten Sinne. Die sitzende Kommunion hat den Vorteil, daß sie das störende Herumgehen vermeidet und eine feierliche Stille ermöglicht; auch kostet sie weniger Zeit. Zwischenformen finden sich. So treten jetzt vielfach auch in Gemeinden mit lutherischem Herkommen die Kommunikanten im Halbkreis an den Altar und empfangen, ohne den Platz zu wechseln, erst das Brot und dann den Wein. Nach reformierter Sitte führt der Kommunikant Brot und Wein selbst zum Munde. Mag die Darreichung durch den Pfarrer die Gewährung der göttlichen Heilsgabe symbolisieren, so entspricht diese Selbsttätigkeit besser der Selbständigkeit des mündigen Christen.

Der in Nr. 1 dargelegten Grundauffassung entspricht die wandelnde Kommunion sehr wenig. Wenn auch der Empfang der Elemente nicht wie in der katholischen Kirche aus dem Zusammenhang der Feier herausgelöst erscheint, so wird doch die Kommunion zu einer am Altar erfolgenden Speisung, an die sich schon der Form wegen leicht katholisierende Vorstellungen anknüpfen. Ganz verschwindet dabei der Charakter des Gemeinschaftsmahls. Jeder geht für sich zum Altar; oft tritt nicht einmal die Familie zugleich heran, sondern zuerst kommen die Männer, dann die Frauen. Ohne Zweifel entspricht die sitzende Kommunion der evangelischen Auffassung viel besser. Bei ihr erscheint die Gemeinde als feiernde Einheit; der Einzelne empfängt die Elemente nicht aus der Hand des Pfarrers, sondern aus der des Nachbarn; auch dadurch wird die Gemeinsamkeit betont. Dem Gedanken der Kommunion wird nur diese Art voll gerecht. Das Herantreten in Gruppen zu geschlossenen Tischgemeinschaften rings um den Altar will zwar den Gemeinschaftsgedanken zum Ausdruck bringen, zerreißt aber die Gemeinde in Teile und wirkt, da die Masse der Gemeinde immer Zuschauer bleibt, allzu absichtlich. Wunderschön wäre es, wenn nach der Kommunion die Nachbarn einander zum Zeichen der christlichen Gemeinschaft die Hände reichten. Leider steht dem die gegenseitige Fremdheit der Gemeindeglieder hemmend im Wege.

So sehr diese Erwägungen eine Neugestaltung der Abendmahlsfeier nach ihrer äußeren Form nahelegen, so dringend ist andererseits vor rasch zufahrendem Ändern durch Einzelne zu warnen. Die Gemeindesitte will rücksichtsvoll behandelt werden, wenn nicht großer Schade entstehen soll.

4. Die Elemente. Die orthodoxe morgenländische Kirche verwendet bei der Eucharistie gesäuerte Brote in runder, flacher Form und mit besonderer, auf die Zeremonieen bei der Proskomidie (§ 31, 1) berechneter Prägung. Der Wein wird mit Wasser gemischt. Gereicht wird das im Kelch mit dem Wein durchtränkte Brot. — Die römisch-katholische Kirche benutzt ungesäuertes Brot in Form runder, aus Weizenmehl gebackener Oblaten (Hostien), denen ein Kreuz oder auch andere Symbole aufgeprägt sind. Auch sie vermischt den Wein mit Wasser. Den Kelch genießt nur der Priester. Die Lehre von der concomitantia ermöglicht es, die Vorstellung festzuhalten, daß auch der nur das Brot empfangende Laie Leib und Blut Christi erhalte. Diese Kelchentziehung hat ihren Grund vor allem in der Sorge vor einer durch Verschütten beim Trinken geschehenden Profanation. Die lutherische Kirche braucht wie die katholische ungesäuertes Brot, aber ungemischten Wein, je nach der Sitte weißen oder roten, doch häufiger weißen. Zwingli ließ ungesäuertes Brot in hölzernen Schüsseln und Wein in hölzernen Bechern reichen. Calvin führte den Gebrauch gesäuerten Brotes ein. Die reformierten Kirchen haben in diesem Stück bis heut nicht die gleiche Praxis. Meist wird jetzt in reformierten Kirchen Brot, das eigens für diesen Zweck in geeigneter Weise gebacken ist, vor den Augen der Gemeinde vom Pfarrer in Stücke gebrochen und dann in Schüsseln oder auf Tellern gereicht. In unierten Gemeinden werden manchmal, um dem reformierten Brauch entgegenzukommen, Doppelhostien benutzt, die vor der Austeilung gebrochen werden. Die Adventisten brauchen alkoholfreien Wein. Am besten wird es sein, wenn Brot und Wein, wie sie auch sonst genossen werden, zur Verwendung kommen; alles andere sind nebensächliche Fragen. Wir sind nicht gesetzlich an die eine oder die andere Form der Elemente gebunden; die evangelischen Kirchen haben auch hierin evangelische Freiheit. So stehen auch dem Wunsch abstinenter Kreise auf Benutzung alkoholfreien Weins, soweit sie selbst Kommunikanten sind, keine grundsätzlichen Bedenken im Wege. Doch dürfen sie nicht verlangen, daß die Gemeinden um ihretwillen ihren alten Brauch ändern. An diesem Brauch hängen meist die Herzen; das will sorgfältig beachtet werden.

5. Der Einzelkelch. Während in der morgenländischen und in der katholischen Kirche die Frage, ob alle Kommunikanten aus einem gemeinsamen Kelche den Wein trinken sollen, entsprechend der in ihnen üblichen Form der Kommunion, nicht aufkommt, hat sie in der evangelischen Kirche im Anfang des 20. Jhrh.s eine lebhafte Bewegung hervorgerufen. Hygienische (Ansteckungsgefahr) und ästhetische Gründe führten zu der Forderung, daß jeder Kommunikant einen besonderen kleinen Kelch benutzen solle. Die Freunde des bisherigen Brauchs begegnen den Angriffen auf den Gesamtkelch mit praktischen Gründen (Drehen und Abwischen des Kelchs), mit symbolischen Hinweisen (die Gemeinschaft des gleichen Kelchs) und mit Be-

rufung auf die Stiftung des Abendmahls. Feiern mit Einzelkelch sind in einer ganzen Reihe meist städtischer Gemeinden eingeführt worden, obwohl die rechtliche Lage erschwerend wirkte; die große Masse der Abendmahlsfeiern wird nach wie vor mit dem Gesamtkelch gehalten. Die Gründe gegen den Gesamtkelch sind nicht zu unterschätzen; wo sich in den Gemeinden der Wunsch geltend macht, sollten Einzelkelchfeiern neben Gesamtkelchfeiern eingerichtet werden. Wo jener Wunsch nicht lebendig ist, hat die Beibehaltung des alten Brauchs kein Bedenken. Daß manche sich durch Abneigung gegen den gemeinsamen Kelch vom Gang zum Abendmahlstisch abschrecken lassen, ist richtig; aber die Zahl derer, die zu Einzelkelchfeiern kommen, während sie zu Gesamtkelchfeiern nicht kommen würden, wird nicht sehr groß sein.

6. Gemeinde- und Sonderfeiern. Abendmahlsfeiern für die ganze Gemeinde sollten die Regel sein. Mehrere Male im Jahre sind sie daher an Stelle der Predigtgottesdienste anzusetzen, und zwar zu verschiedenen Stunden. Als ganz besonders geeignet erscheint der Abend, an dem bei feierlich erleuchtetem Gotteshaus die Gemeinde das Gedächtnis an die abendliche Einsetzung des Abendmahls in stiller Sammlung begehen kann. Es empfiehlt sich, alljährlich die gleichen Tage zu benützen und dabei an die Gewöhnung der Gemeinde anzuknüpfen. Gründonnerstag, Karfreitag, Bußtag, Totensonntag sind sehr geeignete Tage. Aber die Feiern sind nicht an diese Tage zu binden. Da die tatsächliche Teilnahme der ganzen Gemeinde unter heutigen Verhältnissen kaum möglich sein wird, da anderseits immer wieder Gemeindeglieder aus besonderen Gründen Feiern zu anderen Zeiten wünschen, ist daneben auch zu kleineren, kürzeren Feiern Gelegenheit zu geben. Früher hielt man solche mit Vorliebe früh am Tage; jetzt, da die Kirchenbeleuchtung das meist ermöglicht, sind auch dafür Abendfeiern besonders anzuraten.

Nichts steht dem im Wege, daß für Gemeindeglieder, die an den Gemeindefeiern nicht teilnehmen können, besondere Feiern veranstaltet werden. Namentlich in Krankheitsfällen ist der Wunsch danach sehr begreiflich; nur sollten auch solche Feiern nicht zur Darreichung der Kommunion an einen Einzelnen werden, sondern durch Beteiligung der Hausgenossen zu Gemeinschaftsfeiern gestaltet werden. Sonderfeiern ohne solche Gründe (etwa um Gemeinschaft mit anderen sozialen Schichten zu vermeiden), sind gegen die Grundgedanken der Abendmahlsfeier. Wünschen eng zusammengehörige Gruppen, ohne sich von der Gemeinde absondern zu wollen, aus bestimmten Anlässen auch das Abendmahl miteinander zu feiern, so sollten ihnen von der Gemeindeleitung keine Hindernisse bereitet werden; die allgemeinen Regeln der Gemeindeordnung müssen freilich beachtet werden. Diese Gesichtspunkte könnten noch leichter auf die sog. Gemeinschaften angewendet werden, wenn nicht bei ihnen vielfach gerade der Wunsch der Absonderung von der (ihrer Meinung nach unbekehrten) Gemeinde den Beweggrund für den Wunsch nach besonderen Feiern bildete.

§ 43. Die Gemeindebeichte

1. Grundsätzliches. Die jetzt in den evangelischen Kirchen übliche Beichthandlung ist so gut wie die Abendmahlsfeier, mit der sie, wenn auch nicht immer in einer und derselben Handlung, eng verbunden zu sein pflegt, für die ganze Gemeinde bestimmt, ist daher Gemeindegottesdienst. Sie hat diesen Charakter aber erst im Lauf der Zeit gewonnen. Herausgewachsen ist sie aus dem katholischen Bußsakrament, also aus der Ohrenbeichte. Die lutherische Kirche hat anfangs geschwankt, ob nicht die Buße als drittes Sakrament zu würdigen sei; die Conf. Augustana sieht sie als solches an. Apologie XIII rechnet die Absolution zu den Sakramenten. Wenn sie dann auch den Sakramentscharakter verlor, so behielt die lutherische Kirche doch nach kurzer Unsicherheit die Privatbeichte bei und gestaltete sie im 16. und 17. Jhrh. zur festen Ordnung. Die Geschichte dieser Privatbeichte gehört nicht hierher, sondern in den Abschnitt über die Gemeindepflege. Hier geht uns nur die Tatsache an, daß in manchen lutherischen Gebieten im Gottesdienst eine allgemeine Beichte (Sündenbekenntnis) mit Absolution vorkam, und noch mehr die andere, daß die Privatbeichte seit dem Ende des 17. Jhrh.s allmählich, aber allgemein zur allgemeinen Beichte umgewandelt wurde. Den Anstoß gab der Pietist Johann Kaspar Schade in Berlin; die Praxis erschloß sich der Neuerung nur zögernd. Erst die spätere Aufklärung ließ die allgemeine Beichte überall an die Stelle der Privatbeichte treten. Diese Entwicklung ist nun aber nicht von tiefergehenden Erwägungen über die Nützlichkeit oder Notwendigkeit einer solchen Handlung beeinflußt; vielmehr ist sie lediglich das Ergebnis der wachsenden Bedenken gegen die übliche mechanische Handhabung der Privatbeichte und der Anschauung, daß Sündenbekenntnis und Absolution zur Vorbereitung auf die Abendmahlsfeier erforderlich sei. Die Reformierten kennen zwar auch ein Sündenbekenntnis und im Anschluß daran eine Versicherung der göttlichen Vergebung im Gottesdienst oder in der Abendmahlsvermahnung; aber eine regelmäßige, mit feierlicher Absolution verbundene allgemeine Beichte vor dem Abendmahl ist bei ihnen nicht feststehende Sitte. Ist jene Anschauung richtig? Daß durch die Voranstellung einer solchen Beichte die Gedanken der Buße und Vergebung auch bei der Abendmahlsfeier sehr stark betont werden, mag kein ausreichender Grund gegen die Beichte sein; diese Gedanken haben ja ihr Recht (§ 42, 1). Immerhin ist die Verbindung von Abendmahl und Beichte daran schuld, daß die anderen Seiten der Abendmahlsfeier in der lutherischen Kirche zu kurz gekommen sind. Schwerere Bedenken knüpfen sich an die Absolution. Gesprochen nach dem allgemeinen, doch sicher nicht bei allen aus herzlicher Reue und Buße kommenden Beichtbekenntnis, bringt die Absolution die Gefahr mit sich, daß die Teilnehmer sich die Gewinnung der göttlichen Gnade zu leicht machen. Dazu kommt, daß die Abendmahlsfeier selbst den Gedanken der Sündenvergebung an die mit rechtem Glauben Empfangenden als sehr wichtiges Moment einschließt. Ist bereits Absolution erteilt, so wird die Abendmahlsfeier zur nicht mehr notwendigen, ja genau genommen überflüssigen Zugabe. Also hält die Ver=

bindung von Beichte mit Absolution mit dem Abendmahl sachlicher Kritik nicht stand. Ein Beichtbekenntnis hat gutes Recht; aber an die Stelle der Absolution tritt das Abendmahl selbst.

2. **Die liturgische Gestaltung** ist meist einfach. Ein Beichtbekenntnis, meist vom Pfarrer im Namen der Kommunikanten (oft knieend) gesprochen, dann die Frage an die Teilnehmer, ob sie sich dieses Bekenntnis zu eigen machen, das Ja der Teilnehmer und die Absolution bilden den Kern der Handlung. Voraus geht ein Bußlied und meist eine Beichtrede, die zur Gewissensprüfung und zu zuversichtlicher Erfassung der Gnade Gottes anleiten soll; außerdem etwa ein Gebet. Zuweilen bestehen noch alte Bräuche, die mit der allgemeinen Beichte Einzelabsolution mit Handauflegung verbinden; aber sie charakterisieren das Gesamtbild nicht. Gegen diese Handlung ist von der dargelegten Anschauung aus nur insofern Einspruch zu erheben, als Ausscheidung der Absolution zu fordern ist; die einseitige Betonung der Bußgedanken läßt sich durch Rede und Gebet ergänzen. Wenn von dem Beichtbekenntnis unmittelbar zur Abendmahlsfeier übergegangen würde, so könnte der Gang der Handlung einwandfrei gestaltet werden. Zwingen nun agendarische Nötigung und gemeindliche Sitte zur Beibehaltung der Absolution, so sollte sie wenigstens so geformt werden, daß sie die Abendmahlsfeier nicht vorwegnimmt, sondern vielmehr auf sie hinweist, selbst also gleichsam nur den Auftakt zur Abendmahlsfeier bildet.

3. **Die Absolutionsformel** selbst findet sehr verschiedene Gestaltung. Das ältere Luthertum braucht meist einen Wortlaut, der ausdrücklich die Vergebung der Sünden (den Einzelnen) zuspricht (exhibitive oder effektive Formel: „ich spreche dich los . . .“). Daneben findet sich eine deklarative Formel („ich verkündige dir“), die es offen läßt, ob im Einzelfall die Vergebung tatsächlich erfolge. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß der Pfarrer keine Entscheidung darüber hat, ob Gott tatsächlich dem Beichtenden die Sünde vergeben hat; weiß er doch nicht, ob wirklich herzliche Reue und Buße vorhanden ist. Er hat eben nicht die Jurisdiktion; er besitzt nicht die Schlüsselgewalt (potestas clavium) als die Gewalt, Sünden zu vergeben oder zu behalten, wie sie die katholische Kirche, anknüpfend an Mt 16, 19, ihren Priestern überträgt. Wenn in lutherischen Kirchen in Verbindung mit einer katholisierenden Lehre vom geistlichen Amt die Neigung bestand und vereinzelt noch besteht, den Pfarrer mit einer ähnlichen Gewalt betraut zu denken, so ist solchen Abwegen nachdrücklich entgegenzutreten. Wohl aber kann und soll der evangelische Pfarrer unter der Voraussetzung bußfertigen Glaubens die Gnade Gottes als ganz gewiß bezeichnen und so allzu ängstlichen Seelen wirksamen Trost bringen. In der allgemeinen Beichte ist bei der Fülle von Teilnehmern nur die deklaratorische Form möglich; es kann sich lediglich darum handeln, ob ihr ausdrücklich eine Bedingung (konditionale Form) oder sogar eine „Retentionsformel“ eingefügt wird, d. h. eine Formel, die unbußfertige Sünder von der göttlichen Vergebung ausschließt. So gewiß ein solcher Vorbehalt ernsten Gewissenserwägungen entspricht, so sehr kann er die Wucht der Gnadenverkündigung herabmindern. Wenn nicht besondere Gründe zu anderem

Vorgehen nötigen, wird die deklaratorische Form genügen, nur soll sie klarstellen, daß Gottes Vergebung dem bußfertigen Sünder gilt. Auch diese Formulierungsschwierigkeiten legen den Wunsch nahe, auf die an sich nicht an diese Stelle gehörige Absolutionsformel ganz zu verzichten. Die Abendmahlsfeier stellt den rechten Sinn der Gnadenverkündigung unmißverständlich klar.

Literatur zu §§ 28—43

1. Allgemeines. Hier sei zunächst die allgemeine Literatur zur sog. „Liturgik" (der Name ist in der Darstellung mit Absicht vermieden, weil er schief ist) angeführt. Das beste Buch ist G. Rietschels Lehrbuch der Liturgik, 2 Bde, 1900 und 1908, das den ganzen Stoff übersichtlich und zuverlässig behandelt. Von älteren Liturgiken verdienen Beachtung Theodor Kliefoths Liturgische Abhandlungen, 8 Teile, von 1854 an (für den Gemeindegottesdienst Bd 4–8; einseitig neulutherisch); auch desselben Theorie des Kultus der lutherischen Kirche, 1844. Von ganz anderer Art ist Heinrich Bassermanns sorgsam abgewogener „Entwurf eines Systems evangelischer Liturgik", 1888; auch desselben Verfassers „Handbuch der geistlichen Beredsamkeit" (1885) bringt im 2. Teil (S. 123–175) Betrachtungen über den Kultus. Neuere Gesichtspunkte kommen zu ihrem Recht bei J. Hans, Der protestantische Kultus, 1890; Friedrich Spitta, Zur Reform des evangelischen Kultus, 1891; Oskar Mehl, Die schönen Gottesdienste, 1902; Julius Smend, Der evangelische Gottesdienst, 1904; E. v. d. Goltz, Lebensgesetze liturgischer Entwicklung (Philotesia, 1907); sehr stark und manchmal einseitig auch bei Karl Anton, Angewandte Liturgik, 1919. Der Abschnitt Gottesdienstliches Leben in Fr. Heilers Buch „Das Gebet" (1920²) beleuchtet den Gegenstand von der Religionsgeschichte her. Zu vergleichen ist Hermann Herings Artikel Gottesdienst RE³ VII, S. 1 ff.

Manche beachtenswerten Beiträge gehen unter dem Zeichen von Erörterungen der Agendenreform. Viel geschichtliches Material nnd Grundsätzliches enthält der Aufsatz von Paul Kleinert, Der preußische Agendenentwurf (Theol. Studien und Kritiken, 1894, S. 445–553). Von neueren Schriften: Joh. Bauer, Die Agendenreform der Gegenwart, 1911; Jul. Smend, Neue Beiträge zur Reform unserer Agenden, insbesondere der preußischen, 1913; Ed. v. d. Goltz, Zur Agendenreform (Deutsch-Evangelisch 1914). Von Agendenfragen gehen auch Ph. Bachmanns Aufsätze „Zur Gottesdienstordnung" (Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung, 1915, Sp. 441 ff., 462 ff.) aus. Sie bieten viele nützliche Gedanken. Bachmann will größere Mannigfaltigkeit und freiere Bewegung, vor allem aber: „Nicht Meßliturgie, sondern Gemeindegottesdienst!"

Für das ganze Gebiet ist wertvoll die Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst, hrsg. von Spitta und Smend; seit 1896. Von den zahllosen Aufsätzen zur Sache, die sie gebracht hat, können im folgenden nur wenige genannt werden.

2. Geschichte des Gottesdienstes. Eine das ganze Gebiet umfassende, aber heut nicht mehr ausreichende „Geschichte des christlichen Gottesdienstes" schrieb Heinrich Adolf Köstlin 1887. G. Rietschel gibt in genauer Darstellung

auch den geschichtlichen Unterbau. W. Caspari (S. 4) bringt reichen Stoff. Eine Darstellung der Hauptlinien steht bei P. Drews, RGG II, Sp. 1569ff. Die tabellarische „Übersicht über die Entwicklung des christlichen Gottesdienstes", die E. v. d. Goltz mit Paul Cordshagen 1919 herausgab, ermöglicht eine bequeme Vergleichung. Der von P. Drews verfaßte Artikel der RE³ „Eucharistie" (V, 560ff.) ist sehr inhaltsreich. Für die urchristliche Zeit sind die Darstellungen des apostolischen Zeitalters wichtig: Karl Weizsäcker Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche, 1902³; Ernst von Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904, und desselben Verfassers Schrift: Die urchristlichen Gemeinden, 1902. Die spätere Zeit behandelt Rud. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, 1905. Wertvoll ist auch für unser Gebiet Hans Achelis' „Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten", 1912.

Von Sonderdarstellungen seien nur einige genannt, darunter eine ältere: Joh. Gottschick, Die Sonntagsgottesdienste der christlichen Kirche in der Zeit vom 2—4. Jahrhundert (ZprTh. 1885, S. 214ff.). In den „Geschichtlichen Studien für A. Hauck", 1916, hat Hans Lietzmann die liturgischen Angaben des Plinius eindringend und in vielfach neuer Weise betrachtet. Jüngst sind wertvolle Untersuchungen der Geschichte der ältesten Kirchenordnungen erschienen, die besonders die sog. Ägyptische Kirchenordnung betreffen, aber auch die Apostol. Konstitutionen einbeziehen. E. v. d. Goltz, Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen (Sitzungsberichte der Preuß. Akad. d. Wissenschaften, 1906. I) wies zuerst diese Quellen der Ἀποστολικὴ Παράδοσις des Hippolyt zu; dieselbe Hypothese brachte dann Ed. Schwartz, Über die pseudapostolischen Kirchenordnungen (Schriften der Wissenschaftl. Gesellschaft in Straßburg), 1910; der vollständige Beweis wurde geliefert durch R. Hugh Connolly, The so-called Egyptian Church Order and derived Documents, 1916. Einen Versuch, den Text der sog. Ägyptischen Kirchenordnung zu rekonstruieren, bietet Theodor Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgieen und kirchliche Überlieferung, Teil I, 1914. Soeben ist eine Arbeit erschienen, die die Erforschung der Geschichte des altchristlichen Gottesdienstes, namentlich auch in seinem Verhältnis zu außerchristlichen Anschauungen, tiefgehend beeinflussen muß: Gillis P. Wetter, Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium (Forschungen zur Religion und Literatur des AT und NT), 1921. In ähnlicher Richtung, ob auch besonders auf die Frage der „Ostung" eingehend, ist des Katholiken Franz Jos. Dölger Buch bedeutsam: Sol Salutis, Gebet und Gesang im christlichen Altertum, 1920.

Die wichtigsten Quellenstücke sind abgedruckt bei Clemen, Quellenbuch (S. 4) Bd I; bei Hermann Hering, Hilfsbuch zur Einführung in das liturgische Studium, 1888; ferner in Lietzmanns Kleinen Texten, Hefte Nr. 5: Zur Geschichte der orientalischen Taufe und Messe im 2. und 4. Jahrhundert, und Nr. 6: Die Klementinische Liturgie aus den Const. Ap. VIII. Weitere Hefte dieser Sammlung bei den einzelnen Abschnitten.

Für den Gottesdienst der morgenländischen Kirche: Ferd. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde, Bd I, 1892 (sorgfältige

Analyse); Konrad Lübeck, Die christlichen Kirchen des Orients, 1911 (sehr viel Einzelmaterial; katholischer Standpunkt); K. Beth, Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer. 1902. S. 198–267; A. Gutberlet, Die Meßfeier der griechisch-katholischen Kirche. Texte zur Entwicklungsgeschichte bei Anton Baumstark: Die konstantinopolitanische Meßliturgie vor dem 9. Jahrhundert (Kleine Texte Nr. 35); ausführlich bei Daniel, Codex liturgicus Ecclesiae 1847–1853; Brightman, Liturgies eastern and western (Oxford 1896), gibt den wissenschaftlich besten und übersichtlichsten Textabdruck aller morgenländischen Liturgien von der Klementinischen Liturgie (Apost. Const. VIII) an. Wer eine gute Übersetzung brauchen will, findet sie in der Bibliothek der Kirchenväter, in der Remigius Storf „Griechische Liturgien" herausgegeben hat. Geschichtliche Einleitungen lieferte Theod. Schermann (1912). Hier S. 12ff. eine vorzügliche Literaturangabe zur Geschichte des Gottesdienstes der alten Kirche.

Zum Gottesdienst der römisch-katholischen Kirche: Das Missale Romanum liefert der Verlag Friedr. Pustet in Regensburg in trefflichen Ausgaben. Sonderdrucke der römischen Messe in ganz kurzer Form in Lietzmanns Kleinen Texten Nr 19, bei Hering und Clemen. Für die gesamten Fragen des katholischen Gottesdienstes: Val. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik, 2. Aufl. besorgt von L. Eisenhofer, 2 Bde, 1912; daneben Bernhard Schäfer, Einheit in Liturgie und Disziplin für das katholische Deutschland, 1891. Verzeichnis der die Messe betreffenden katholischen Literatur bei Nik. Gihr, Das hl. Meßopfer, 1912, 11–13; dieses Buch selbst stellt eine in hymnischer Art gehaltene, doch nicht rein populäre Erklärung der Messe dar. Geschichtlich sehr wichtig sind Drews' Artikel: Messe, liturgisch RE[3] XII, und: Messe, Römische I RGG IV, sowie desselben Verfassers Studie Zur Entstehungsgeschichte des Kanons der römischen Messe, 1902. Für das Chorgebet vgl. Greving, Brevier RGG I. Selbstverständlich enthalten auch die Darstellungen der Konfessionskunde vieles zur Sache, so F. Loofs, Symbolik, Bd. I, 1902. Trefflich, auch für Nichttheologen verständlich, ist das Religionsgeschichtliche Volksbuch von Jul. Smend: Die römische Messe, 1920. — Weitere Einzelliteratur bei Drews RE[3] XII. Eine ausgezeichnete, nahezu vollständige, auch die protestantische Literatur mit einbegreifende Quellen- und Literaturübersicht für die katholische Liturgik gibt Kunibert Mohlberg, Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung, 1919.

Über die Stellung der Reformation zu den Fragen des Gottesdienstes handelt von Älteren vor allem Hermann Jacoby, Die Liturgik der Reformatoren, 2 Bde., 1871, 1876. Aber das Buch ist überholt. Auch Joh. Gottschick, Luthers Anschauungen vom christlichen Gottesdienst und seine tatsächliche Reform desselben, 1887, kann nicht mehr voll ausreichen. Kliefoths Werk (oben Nr. 1) ist, obwohl noch in anderem Sinn veraltet, dennoch für diesen Abschnitt von Bedeutung. Grundsätzliches über die Stellung Luthers zu den hergebrachten Formen sagt Franz Rendtorff in zwei Studien: Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes unter dem Gesichtspunkt der liturgischen Erbfolge, 1914, S. 39ff., und Luthers ungefährliche

Kirchenbräuche (in Stud. f. Kawerau 1917). In derselben Sammlung betrachtet Ed. v. d. Goltz den gleichen Stoff von anderem Gesichtspunkte aus: Das Vorbildliche in Luthers Kultusreform.

Die geschichtliche Entwicklung der evangelischen Gottesdienstordnnngen ist in Schriften wie Köstlin-Kawerau, Martin Luther, 1903[5], und in den Werken zur Geschichte der Reformation beschrieben. Über die Entwicklung der gottesdienstlichen Umwälzung in Wittenberg im ersten Jahrzehnt der Reformation bringt eine sehr interessante Einzelschilderung Karl Müller: Luther und Karlstadt, 1907; dazu desselben: Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther, 1910, S. 121 ff. H. Barges Schriften: Andreas Bodenstein von Karlstadt, 1905, und: Frühprotestantisches Gemeindechristentum in Wittenberg und Orlamünde, 1909, sind nicht in gleicher Weise objektiv gehalten, bieten aber viel Material für lebendige Anschauung. Die Art, wie Luther katholische gottesdienstliche Vorlagen behandelt hat, beleuchtet deutlichst Paul Drews, Beiträge zu Luthers liturgischen Reformen (Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens IV. V), 1910. Eine beachtenswerte neuere Einzelstudie gibt G. Ad. Benrath, Wie die Königsberger Reformatoren echtprotestantische Kultprinzipien früher und reiner verwirklichten als Luther, 1920. Außerordentlich verdienstlich ist die zusammenfassende Arbeit Hermann Waldenmaiers, Die Entstehung der evangelischen Gottesdienstordnungen Süddeutschlands im Zeitalter der Reformation, 1916, in der auch Zwinglis und Calvins Arbeit besprochen ist.

Zu genauerem Studium der gottesdienstlichen Arbeit des Reformationszeitalters ist Vertiefung in den mittelalterlichen Gottesdienst notwendig. A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, 1902, bietet dazu Handreichung; auch die Vergleichung von Johs. Ulrich Surgant, Manuale curatorum praedicandi praebens modum, 1502 (und öfter) ist von größtem Wert. „Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe" hat Jul. Smend 1896 gesammelt. „Die Straßburger liturgischen Ordnungen im Zeitalter der Reformation" bearbeitete Fr. Hubert 1900. Luthers gottesdienstliche Schriften sind in Heft 36 und 37 der Kleinen Texte gedruckt; teilweis auch bei Hering und Clemen. Die Gottesdienstordnungen der lutherischen Kirchen stehen in den Kirchenordnungen; besonders bei Emil Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, 1902 ff.; soweit Sehling sie noch nicht bietet: Aem. L. Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, 1896. Für die Schweizer Reformation: Joh. Bauer, Einige Bemerkungen über die ältesten Züricher Liturgien. MfG 1912, S. 116 ff., 152 ff., 178 ff.

Über die Entwicklung in der späteren lutherischen Kirche fehlt eine befriedigende Sonderdarstellung. Sie ist geplant in dem angekündigten, aber noch nicht erschienenen Buch: Paul Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus. Schöne Vorstudien bietet derselbe Verfasser in MfG 1912: Aus der Geschichte der lutherischen Liturgik des 17. Jahrhunderts. Die liturgischen Mühen der Aufklärungszeit harren noch ausführlicher Darstellung; manches Bemerkenswerte

bei Köstlin, S. 224ff. (Literatur dazu S. 148f.). Zu den Reformbestrebungen im Anfang des 19. Jhrh.s und der berühmten Agende Friedrich Wilhelms III. von Preußen: Erich Foerster, Die Entstehung der Preußischen Landeskirche, 2 Bde, 1905, 1907. Ein Einzelbild aus jener Zeit: Otto Aust, Die Agendenreformen in der evang. Kirche Schlesiens während der Aufklärungszeit und ihr Einfluß auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens, 1910.

Eine sehr gute Charakteristik der Aufklärungspraxis in Berlin 1740 bis 1805 gibt Walter Wendland im Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte XI/XII, S. 266—303.

Von hohem Wert sind die Darstellungen der liturgischen Entwicklung einzelner Gebiete, die aber bisher die norddeutschen Gebiete wenig beachtet haben. Heinrich Bassermann gab eine „Geschichte der evangelischen Gottesdienstordnung in Badischen Landen", 1891; Wilhelm Diehl brachte Studien „Zur Geschichte des Gottesdienstes und der gottesdienstlichen Handlungen in Hessen", 1899; Karl Eger stellte „Die Ordnung des Gottesdienstes in der Hessischen evangelischen Landeskirche des 19. Jahrhunderts" dar (1907). Chr. Kolb schilderte in genauester Darstellung „Die Geschichte des Gottesdienstes in der evangelischen Kirche Württembergs", 1913. Die bisher erschienenen Bände der Evangelischen Kirchenkunde (S. 27) geben auch ausführliche Nachrichten über die Gottesdienste in jenen Gebieten.

Bequeme Ausgaben neuerer Gottesdienstordnungen (teilweis mit Kürzung) in den Kleinen Texten Heft 70 (Preußen), 75 (Sachsen), 125 (Hannover).

Zur Beurteilung der neuen gottesdienstlichen Bestrebungen sind die in letzter Zeit von privater Seite herausgegebenen Agenden unentbehrlich. Eine treffliche Agende gab Jul. Smend: Kirchenbuch für evang. Gemeinden I 1910[2], II 1908; ferner Karl Arper und Alfred Zillessen, Evangel. Kirchenbuch I 1921[3]; II wird die kirchlichen Handlungen umfassen; Ernst Kölln und Ulrich Altmann, Erhebet eure Herzen, 1919; K. Arper und Karl Anton, Aus tiefer Not, 1919. Viel Beachtung verdient das nicht zur amtlichen Annahme gelangte „Kirchenbuch für die evangelisch-protestantische Kirche im Großherzogtum Baden", 1912; das im Gegensatz zu ihm geschaffene, von H. Greiner bearbeitete Kirchenbuch für evangelisch-protestantische Gemeinden (1915) vertritt die ältere Art.

3. **Das Gotteshaus.** Einen Überblick mit reichen Literaturangaben bieten die Artikel von A. Hauck RE[3] X, 774 ff., sowie von Christian Rauch und Adelbert Matthaei RGG III, 1201 ff. Die Handbücher der Kunstgeschichte berücksichtigen auch dieses Gebiet. Den für den praktischen Theologen wichtigsten Stoff gruppiert bequem Richard Bürkner: Geschichte der kirchlichen Kunst 1903[2]. Die allgemeinen Fragen sind in Schmitts Handbuch der Architektur 1906 unter dem Titel „Kirchen" von Cornelius Gurlitt behandelt; Brathe gibt eine „Theorie des evangelischen Kirchengebäudes" (1906) und in den nachher zu nennenden „Vorträgen" eine ganz kurze Geschichte des evangelischen Kirchenbaus. Sonst sind nützlich für die alte Zeit Viktor Schultze, Grundriß der christlichen Archäologie, 1919; für die neuere Zeit Ad. Matthaei, Deutsche Baukunst im Mittelalter, 1912[3]; Deutsche Baukunst seit dem Mittelalter bis zum Ausgang

des 18. Jhrh.s, 1910; Deutsche Baukunst im 19. Jhrh., 1914. Diese Schriften sind kleine, handliche, aber sehr inhaltreiche Bändchen der Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt". Für ein Einzelgebiet: H. Much, Norddeutsche Backsteingotik, 1919[3]. Sehr wichtig ist K. E. O. Fritsch, Der Kirchenbau des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart. Hrsgg. von der Vereinigung Berliner Architekten, 1893. Die theologischen Gesichtspunkte sind freilich in diesem grundlegenden Werk zu wenig berücksichtigt. Hermann Muthesius, Die neuere kirchliche Baukunst in England, 1901, ist zwar territorial begrenzt, aber grundsätzlich wertvoll. Einen reichen Überblick über die neueste Zeit mit vielen Abbildungen, Grundrissen, bei dem aber die Gesichtspunkte des evangelischen Kirchenbaus zum Nachteil der Sache ganz zurücktreten, findet man in dem Buch von Wanckel, Evangelischer Kirchenbau zu Beginn des 20. Jhrh.s, 1914. Gut lesbare Aufsätze zu wichtigen Einzelfragen stehen in den Vorträgen zur Einführung in die kirchliche Kunst, hrsgg. vom Konsistorium der Provinz Sachsen 1913. Hoßfeld schildert „Stadt- und Landkirchen", 1911.

Die große Frage nach dem richtigen protestantischen Kirchenbau ist in einigen der genannten Schriften (z. B. Brathe; ferner Hoßfeld, Evang. Kirchenbau und Baukunst; in den „Vorträgen" S. 35 ff.) besprochen, in anderen berührt. Grundlegend dafür sind die Schriften von Emil Sulze, Die evangelische Gemeinde, 1912[2], S. 236 ff., und Die Reform der evangelischen Landeskirchen, 1906, S. 211–246; sowie von Friedr. Spitta, Zur Reform des evangelischen Kultus, 1891, S. 91 ff. (vor Sulzes Buch) und – unter demselben Titel – in: Lebendige Gemeinden, Festschrift für E. Sulze, 1912, S. 187 ff. Sonst sind zu nennen: Ed. Simons, Der evang. Kirchenbau, 1897; Richard Bürkner, Grundriß des deutsch-evangelischen Kirchenbaus, 1899; O. Bartning, Vom neuen Kirchbau, 1919. Zum Gruppenbau: O. March, Unsere Kirchen und gruppierter Bau bei Kirchen, 1896. Eine treffliche Sammlung von Abbildungen neuerer evangelischer Kirchenbauten gab O. Schönhagen 1919 unter dem Titel „Stätten der Weihe" heraus. Fragen des Kirchbaus und der kirchlichen Kunst im allgemeinen werden dauernd besprochen im „Christlichen Kunstblatt für Kirche, Schule und Haus" (Stuttgart); auch in der MfG finden sie kräftige Beachtung.

4. Das Kirchenjahr. Über die Versuche, ein Kirchenjahr systematisch durchzuführen, unterrichtet man sich durch das Studium von Fr. Strauß, Das evangelische Kirchenjahr in seinem Zusammenhange, 1850; Alt, Das Kirchenjahr des christlichen Morgen- und Abendlandes, 1860. Weiteres bei Karl Bertheau RE[3] X, 393 ff.; Baumgarten-Mulert RGG III, 1279 ff. – Julius Smend, Gedanken über die „festlose" Hälfte des Kirchenjahrs (MfG 1912, S. 4 ff.).

Zur Geschichte der Feste: Die umfassendste neuere Darstellung bei K. A. H. Kellner, Heortologie, 1906[2]; der katholische Standpunkt macht sich, auch in den geschichtlichen Stücken, kräftig geltend. Von evangelischer Seite: Achelis I, S. 235 ff.; Rietschel I, S. 154 ff.; Caspari S. 15 ff. Die Literatur zur Geschichte der einzelnen Tage und Feste kann nicht ausführ-

lich verzeichnet werden; ich nenne nur das Allerwichtigste, besonders aus neuerer Zeit. Sonntag: Theod. Zahn, Geschichte des Sonntags vornehmlich in der alten Kirche, 1878 (auch in desselben: Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 1894); O. Henke, Der Sabbatismus, 1892[3]; Erich Haupt, Der Sonntag und die Bibel, 1878. — Epiphanienfest: Karl Holl, Der Ursprung des Epiphanienfestes. (Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften, 1917. XXIX.) — Weihnachten: Paul de Lagarde, Altes und Neues über das Weihnachtsfest, 1891; Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Teil I 1889 (1911[2]); A. Meyer, Entstehung und Entwicklung des Weihnachtsfestes, 1913[3]; Hugo Greßmann, Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht, 1914; G. Rietschel, Weihnachten in Kirche, Kunst und Volksleben, 1902. — Neujahr: Paul Kleinert, Geschichte der Neujahrsfeier in der christlichen Kirche (Halte was du hast, 1900 S. 165—180); Fritz Bünger, Geschichte der Neujahrsfeier in der Kirche, 1911. — Bußtage: Ed. Simons, Die Anfänge der evangelischen Bettagsfeier in Deutschland (MfG, 1899, S. 206 ff.); Ders., Die evangelische Buß- und Bettagsfeier in Deutschland bis zum dreißigjährigen Krieg (Philotesia, Festschrift für P. Kleinert, 1907); ders., RGG I, Sp. 1494 ff. — Reformationsfest: Walter Köhler, RGG IV, Sp. 2100 ff. — Totensonntag: Joh. Bauer, Zur Geschichte des Totenfestes, MfP 1908/9, S. 31 ff.

5. Die Gestaltung des evangelischen Gottesdienstes. Die Frage des Verhältnisses von Gottesdienst und Abendmahl ist außerordentlich reichlich verhandelt worden; charakteristisch besonders L. Steinmeyer, Die Eucharistiefeier und der Kultus, 1877; Zusammenstellung der Literatur bei Rietschel I, 495. Die Gestaltung des Gottesdienstes im weiteren Sinn besprechen H. Jakoby, Die Gestalt des evangelischen Hauptgottesdienstes, 1879; Chr. Achelis, Die Gestaltung des evangelischen Gemeindegottesdienstes, 1888; G. Rietschel, Der evangelische Gemeindegottesdienst unter dem Gesichtspunkt der Anbetung im Geist und in der Wahrheit, 1894; Julius Böhmer, Die Ordnung des lutherischen Hauptgottesdienstes (Die Studierstube, 1913, S. 370—394); Jüngst (außer Smend) besonders: Joh. Bauer, Die Agendenreform der Gegenwart, 1911; Ed. v. d. Goltz, Zur Agendenreform (Deutsch-Evangelisch, 1914); Oskar Mehl und Karl Anton, oben Nr. 1.

Die dörfliche Gestalt erörtern Bettac: Unsere Gottesdienste, 1915; J. Grapper, Der ländliche Gottesdienst als Gemeindefeier, 1912.

Von Erörterungen der Frage der Einheitlichkeit ist hervorzuheben: Theodor Voß, Der Gottesdienst als liturgische Einheit, 1915. Hier sind auch praktische Beispiele mitgeteilt. — Die Fragen des Chorgesanges und des Sologesanges sind viel besprochen worden: Fr. Spitta, Über Chorgesang im evangelischen Gottesdienst, 1889; Gust. Kawerau, Die Stellung des Chorgesanges im evangelischen Hauptgottesdienst, 1884; Fr. Spitta, Der Sologesang im Gottesdienst (MfG 1901, S. 302 ff.); Verhandlungen der deutschen evangelischen Kirchengesangvereinstage.

6. Die einzelnen liturgischen Stücke. Für die geschichtliche Entwicklung verweise ich auf die unter Nr. 1 genannten Werke, besonders auf

Caspari und Rietschel. Über die Schriftlesung in den ersten Jahrhunderten handelt Paul Glaue, Die Vorlesung heiliger Schriften im Gottesdienste, I. Teil 1907 (ein II. Teil erschien nicht). Das ganze Gebiet berücksichtigt Ernst Ranke, Das kirchliche Perikopensystem, aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie dargestellt und erläutert, 1847; dazu desselben Schrift: Über den Fortbestand des herkömmlichen Perikopenkreises, 1861. Aber beide Arbeiten sind in vielem veraltet. Die neuere Forschung gibt Walter Casparis Artikel Perikopen RE³ XV. Auch des Jesuiten Stephan Beissel Buch: Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches, 1907, ist von Wert (weitere Literatur bei Mohlberg [s. Nr. 2] S. 26). Während mein Heft: „Wider die Perikopen" (1897) die Perikopen als Predigttexte im Auge hat, wendet sich Antons (oben Nr. 1) Kritik ihnen als kirchlichen Lesestücken zu (S. 143 ff.).

Über das Gebet findet sich reicher Stoff bei Fr. Heiler: Das Gebet, 1920², S. 421—477. „Das Gebet in der ältesten Christenheit" hat Ed. v. d. Goltz 1901 untersucht. Derselbe untersuchte die Zusammenhänge zwischen jüdischem Familienritus und christlicher Abendmahlssitte: Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen, NF XIV 2 Bde (1905). Die Texte aller älteren Gebete bei Hering (s. Nr. 2) und im Anhang zu v. d. Goltz, Das Gebet (s. o.). Zur grundsätzlichen Würdigung des liturgischen Gebets sind zu vergleichen E. Böhme, Die Gebetspraxis im evangelischen Kultus. ZpTh 1893, S. 289 ff., 1894, S. 24 ff.; Joh. Bauer, Die Agendenreform der Gegenwart, 1911, S. 30 ff.; Karl Eger, Das gottesdienstliche Gebet in der evangelischen Gemeinde der Gegenwart (Deutsch-Evangelisch 1916); Ed. v. d. Goltz, Unser Gebet (Deutsch-Evangelisch 1914, S. 331 ff.); O. Baumgarten, RGG II, 1166; Alfr. Zillessen, Ein Kapitel vom liturgischen Gebet (Evangelische Freiheit, 1909, S. 394 ff.).

Für die Frage des Glaubensbekenntnisses: Th. Förster, Bedeutung und Gebrauch des apostolischen Bekenntnisses im Kultus, 1894; A. Ludwig: Das Glaubensbekenntnis im Gottesdienst (ZpTh 1893, S. 193 ff.); F. Spitta, Zur Reform (s. Nr. 1), S. 62 ff.; H. Bassermann, Beiträge zur praktischen Theologie, 1909; Siebert, Recht und Stellung des formulierten Glaubensbekenntnisses im evangelischen Gottesdienst. Halte was du hast. 24. Bd, S. 671—682. Zum Thema „Stimmen der Väter" ist besonders auf Spitta, Gottesdienst und Glaubensbekenntnis, MfG 1903, S. 1—8, und Smend, Gottesdienst, S. 47 ff. hinzuweisen.

Über Sündenbekenntnis und Absolution neuerdings Th. Kaftan (Zur Frage der Liturgie, Allg. ev.-luth. Kirchenzeitung 1915, Sp. 535 ff.). Dem Kyrie eleison widmete F. Chr. Achelis eine Sonderdarstellung (MfG 1899, S. 161 ff., 211 ff.).

Daß allerneuestens auch der — glücklicherweise sehr dürftigen — Reste des Weihrauchgebrauchs in lutherischen Kirchen mit freundlicher Liebe, statt, wie es richtig wäre, mit Ablehnung gedacht wird, ergibt sich aus R. Ottos Aufsatz in der Christlichen Welt, 1921, Sp. 61 f.

7. Gemeindegesang. Über den Gemeindegesang ist meist im Zusammen-

hang mit der Kirchenmusik, insbesondere auch dem Chorgesang, sowie mit dem Kirchenlied gehandelt worden. Da Ed. Emil Kochs Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs der christlichen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche (1866[3] ff., 7 Bde), ob auch in vielem noch wertvoll, doch veraltet ist, ist man für eine zusammenfassende Darstellung auf Wilhelm Nelle, Geschichte des deutschen evangelischen Kirchenlieds, 1909[2], sowie auf die gründlichen Artikel der RE[3] über Kirchenlied (mehrere Verfasser) und Kirchenmusik (H. A. Köstlin) angewiesen. Auch Wolffs Artikel Kirchenlied (RGG III) ist bei aller Kürze lehrreich. Die einzelne Perioden der Geschichte des Kirchenlieds schildernden Werke sind dort genannt; nachzutragen ist W. Caspari, Untersuchungen zum Kirchengesang im Altertum (Zeitschr. f. Kirchengeschichte, 1906 und 1908). Die jetzt meist behandelten Fragen erörtert J. Smend S. 167 ff. Hermann Petrich, Unser geistliches Volkslied, 1920, ist als erste zusammenfassende Behandlung dieses Gebiets zu begrüßen, aber in vielem verbesserungsbedürftig. Zu vergleichen sind die zu Nr. 5 erwähnten Schriften. Von den sehr zahlreichen in dieses Gebiet gehörenden Aufsätzen der MfG seien, um auf diese Quelle aufmerksam zu machen, einige angeführt: Carl Beyer, Die Musik im Gottesdienst, 1907, S. 194 ff.; P. Jäger, Ausgestaltung des Gemeindegesanges, MfG 1907, S. 191 ff.; M. Trümpelmann, Zur Organisten- und Kantorenfrage, 1907, S. 15 ff.; Glabbatz, unter demselben Titel, 1907, S. 166 ff.

Die Literatur über das Gesangbuch ist weitverzweigt. Leop. Zscharnack bietet RGG III, Sp. 1294–1317 einen ungemein reichhaltigen Überblick über die Entwicklung. Eine wertvolle Studie der letzten Zeit ist Paul Kleinert, Kirchengesangbuch — Hausgesangbuch (Stud. f. Kawerau, 1917). Die Frage des Einheitsgesangbuchs ist in vielen Aufsätzen besprochen, die alle aufzuzählen nicht möglich ist (z. B. Spitta, MfG 1907, S. 154 ff.; E. Brederek, ebenda S. 366 ff.; ders., Studierstube 1903, S. 546 ff.; K. Günther, MfP 1914/15).

Zur Frage der Kirchenmusik u. a.: Gustav Kawerau, Über die Grenzen des Kirchlich-Musikalischen. Fliegende Blätter des evangelischen Kirchenmusik-Vereins in Schlesien 1910/11, S. 2–3. Dazu Spitta MfG 1911, S. 295 ff.

Fragen der Kirchenmusik finden Behandlung in der Monatschrift Siona, hrsgg. von Max Herold. Johannes Biehle, Beiträge zur musikalischen Liturgie, Hamburg 1919, gibt eine gute Sammlung ausgeführter liturgischer Feiern.

8. **Der Kindergottesdienst.** Der Kindergottesdienst pflegt im Zusammenhang mit der Inneren Mission behandelt zu werden; so bei Paul Wurster, Die Lehre von der Inneren Mission, 1895, S. 96 f., 354 ff.; Theodor Schäfer, Leitfaden der Inneren Mission, 1914[5], § 41; H. Dalton, Die Sonntagsschule, 1891. Erst neuerdings hat die Besinnung auf das Wesen des Kindergottesdienstes als einer Gemeindesache Fortschritte gemacht, und die literarische Behandlung hat dieser Tatsache Rechnung getragen: H. von der Goltz, Das Bedürfnis besonderer Jugendgottesdienste und die zweckmäßige

Art ihrer Einrichtung, 1888; P. Zauleck, Theorie und Praxis des Kindergottesdienstes, 1914; R. Emlein, Der Kindergottesdienst, 1913. J. Piersig, A. Diethe und Joh. Zauleck geben eine Monatschrift „Der Kindergottesdienst" heraus (Gütersloh); auch die von P. Fleischmann geleitete Monatsschrift für evang. Kindergottesdienste und Sonntagsschulen (Berlin) ist beachtenswert. Ein „Deutsches Kindergesangbuch" schuf Paul Zauleck; Joh. Zauleck gab es neu heraus (Gütersloh).

9. Die Abendmahlsfeier. Das Geschichtliche ist in den Darstellungen der Geschichte des Gottesdienstes besprochen. Hier sei noch genannt: Karl Gerold Goetz, Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Versuch ihrer Lösung, 1904. Auch sei auf F. Krügers „Geschichte der Spendeformel bei der Feier des h. Abendmahls in den deutschen evangelischen Kirchen" (MfG 1911, S. 84 ff., 117 ff., 157 ff., 198 ff., 226 ff.) hingewiesen. Vor allem handelt es sich hier um die Frage der Reform. Voran ging Fr. Spitta (s. o. Nr. 1) S. 103 ff. Bedeutsam war des konservativen Martin Kaehler Stellungnahme: Die Sakramente als Gnadenmittel, 1903. Sonst besprechen die Reform: H. Bassermann, Über Reform des Abendmahls, 1904; Jul. Smend, Gottesdienst, S. 73 ff.; ders., Neue Beiträge, S. 40 ff.; Joh. Bauer, Studien zu einigen Abschnitten des neuen Kirchenbuchs, 1912, S. 40 ff. Die Konsekrationsfrage wurde jüngst erörtert von P. Bronisch: Zur Konsekrationsfrage. MfG 1918, S. 215 ff.; 1919, S. 62 ff. (dort folgt eine Erwiderung).

Die Frage des Einzelkelchs hat eine besonders reiche Literatur hervorgerufen, von der hier nur F. Spitta, Die Kelchbewegung in Deutschland und die Reform der Abendmahlsfeier, 1904, erwähnt sein soll. Weiteres bei Achelis, Lehrbuch I, 508.

10. Die Beichte. Geschichtliches: W. Caspari S. 171 ff. und R E[3] II, S. 533 ff.; Eduard Steitz, Die Privatbeichte und die Privatabsolution in der lutherischen Kirche, 1854. Theod. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen. II. Bd 1856. F. L. Steinmeyer, Die spezielle Seelsorge, 1878, behandelt die Frage in grandioser, daher fesselnder Einseitigkeit; Joh. Bauer erörtert die Beichte im Rahmen seiner „Studien" (Nr. 9) auf S. 43 ff. Gegen die Bemerkungen von F. Niebergall, Die Kasualrede 1907[2], S. 100 ff., wendet sich Peisker, Absolution und Abendmahl (MfG 1918, S. 90 ff.).

Zweite Abteilung: Gottesdienstliche Handlungen besonderer Art

Erstes Kapitel: Gottesdienstliche Handlungen mit Bezug auf die Gemeindemitgliedschaft

§ 44. Die Taufe

1. Geschichtliche Entwicklung. Je stärker sich die Christengemeinde der Urzeit als ein „auserwähltes Geschlecht" (I Petr 2, 9) fühlte, um so selbstverständlicher war es, daß die Aufnahme in die Gemeinde, die ja zugleich ein bestimmtes Verhältnis zum Herrn der Gemeinde bedeutete, durch eine feierliche Handlung vollzogen wurde: die Taufe. Auch wer die Berichte der Apgsch (2, 38. 41; 8, 12; 10, 48; 19 5) nicht als Quellen erster Ordnung gelten lassen will, muß durch Stellen wie Röm 6, 3; I Kor 12, 13 den Beweis dafür erbracht sehen, daß sie im Urchristentum allgemeine Sitte war. Daß die Urgemeinde gerade diesen Brauch eines Tauchbades übte, erklärt sich aus ihrem engen Zusammenhang mit dem Judentum. Die im Gesetz vorgeschriebenen Waschungen waren in manchen jüdischen Sonderbildungen zu Tauchbädern ausgestaltet worden. Vor allem aber ist wichtig, daß die vom Heidentum zum Judentum Herüberkommenden sich einer Untertauchung unterziehen mußten (Proselytentaufe). Nur im Zusammenhang mit diesen Sitten wird auch die von Johannes dem Täufer geübte Taufe verständlich (Mk 1, 4). Die christliche Taufsitte erklärt sich also auch ohne den Rückgang auf eine besondere Bestimmung Jesu. Von einer solchen berichtet Mt 28, 19f.; doch unterliegt der Wortlaut dieses „Taufbefehls" geschichtlichen Bedenken. Aus I Kor 1, 17 hat man gefolgert, daß Paulus von einem Taufbefehl Christi nichts gewußt habe. Jedenfalls hat aber die Gemeinde ihre Sitte sehr bald auf Christus selbst zurückgeführt.

Alles, was das NT über die Taufe sagt, geht von der Voraussetzung aus, daß *Erwachsene* auf den Glauben an Christus hin getauft wurden (Röm 6, 3ff., Gal 3, 27). Daß auch Kinder getauft wurden, ist aus Stellen wie Apgsch 16, 15. 33; I Kor 1, 16 nicht zu beweisen und ist unwahrscheinlich. Etwa seit dem 3. Jhrh. wurde die Taufe von *Kindern* allmählich Sitte; etwa vom 6. Jhrh. an wurde sie kirchlich zur Pflicht gemacht. Die großen christlichen Kirchen sind bei dieser Sitte geblieben, ebenso meist die kleineren evangelischen Sonderkirchen, auch — was bemerkenswert ist — die Methodisten. Scharf bekämpft wurde die Kindertaufe im 16. Jhrh. von den Wiedertäufern. Die auf diese Zeit zurückgehenden Mennonitengemeinden üben Erwachsenentaufe, ebenso die verschiedenen baptistischen Gemeinschaften, die ihren Ursprung auf die religiösen Bewegungen in England im 17. Jhrh. zurückführen. In Deutschland führen die Baptisten einen heftigen Kampf gegen die Kindertaufsitte der Landeskirchen.

Die Entwicklung von der Erwachsenentaufe zur Kindertaufe hat die Form der Taufe merkwürdig wenig beeinflußt. Die alte Kirche bildete ein durchaus auf Erwachsene berechnetes Ritual aus, das mit der gesamten Ordnung der Aufnahme in den Katechumenat und vom Katechumenat in die Gemeinde verbunden war. Dieses selbe Ritual behielt sie für die Kindertaufe bei; nur wurden Riten, die auf verschiedene Stufen der Katechumenatszeit verteilt waren, nunmehr mit der Taufhandlung selbst verknüpft. Wir haben im katholischen Taufritual ein geradezu grandioses Beispiel dafür, wie zäh die kirchliche Sitte einmal gebildete Riten bewahrte, selbst wenn ihre Voraussetzungen hinfällig geworden waren. Aber auch die lutherische Kirche trat in diese liturgische Erbfolge ein. Sie strich Unerträgliches, änderte und besserte, aber sie behielt die Grundzüge bei; auch das lutherische Taufritual ist noch von den Voraussetzungen der Erwachsenentaufe bestimmt. In den lutherischen Kirchen vollzieht sich die Lösung von diesem Herkommen nur allmählich; dagegen haben die reformierten Kirchen rasch die alten Formen der Erwachsenentaufe verlassen.

2. **Das Taufritual bis zum Rituale Romanum.** Die älteste Form der Taufe ist ganz einfach gewesen: ein einmaliges Eintauchen des Täuflings, bei dem der Taufende die Taufformel sprach; letztere bestand anfangs wohl nur in der Nennung des Namens Jesu. Die Eintauchung fand in fließendem Wasser statt, in das der Täufer mit dem Täufling hinabstieg. Ob es sich um ein völliges Untertauchen oder um eine Verbindung von Eintauchen und Begießen gehandelt hat, ist schwer mit Sicherheit festzustellen; vielleicht ist auch die Form nicht in allen Fällen die gleiche gewesen. Diese Handlung verband sich aber sehr früh mit anderen; so namentlich mit einer Handauflegung und einer Ölsalbung (ob schon I Joh 2, 20. 27?). Die Taufformel wurde, gleichfalls früh, zur trinitarischen Form erweitert (Mt 28, 19); statt in fließendem Wasser wurde die Taufe auch mit warmem Wasser (Did 7), also nicht im Freien, vollzogen. Da die Taufhandlung als Mysterium aufgefaßt wurde, war eine starke Einwirkung des heidnischen Mysterienkults unvermeidlich. Es schien notwendig, durch bestimmte Riten den Täufling der Einwirkung der im Heidentum herrschenden Dämonen zu entziehen und ihn durch allerhand Weihungen unter die Herrschaft Christi zu stellen. So entwickelte sich eine ungemeine Fülle von Bräuchen, die mit der Aufnahme des Bewerbers in die Schar der Katechumenen begannen und mit der Ölsalbung nach der Taufe, ja eigentlich erst mit der ersten Teilnahme des Getauften an der Kommunion schlossen. Sie erstreckten sich also über den ganzen, oft lange währenden Zeitraum des Katechumenats[1]); zur Taufe selbst stand ein großer Teil derselben nur insofern in Beziehung, als die Taufe der Zielpunkt des Katechumenats war. Diese Riten waren in den verschiedenen Landschaften nicht gleichmäßig ausgebildet. Sie sind hier nur insofern von Wichtigkeit, als sie bei Festlegung der Ordnung der Kindertaufe in das Taufritual selbst übernommen wurden (Nr. 1). Erwähnt sei noch, daß der Andrang der Taufbewerber etwa vom Ende des 2. Jhrh.s

---

[1]) Vom Katechumenat wird bei dem erziehlichen Handeln der Kirche näher zu sprechen sein.

ab in wachsendem Maß zur Bestimmung fester Taufzeiten geführt hat. Anfangs wurde wohl die ganze Zeit zwischen Ostern und Pfingsten als Taufzeit angesehen; später bildeten sich engere Termine heraus: im Abendland in erster Linie Ostern, in zweiter Pfingsten, im Morgenlande daneben besonders das Epiphanienfest, aber auch andere Feste. Ausnahmslos die Taufen auf diese Tage anzusetzen, war aber schon wegen der die Taufe begehrenden Kranken nicht möglich. Als die Kindertaufe allgemein wurde, verloren diese Termine allmählich ihre Bedeutung. Seit dem Mittelalter legte die katholische Kirche Gewicht darauf, die Kinder bald, womöglich sofort, nach der Geburt zu taufen. Weiter ist besonders bemerkenswert, daß mit Einführung der Kindertaufe die völlige Untertauchung zur Durchführung kam. Aber etwa seit dem 13. Jhrh., in steigendem Maß seit dem 16. Jhrh., wurde im Abendland die Form der Begießung des Kindes üblich.

Der Taufvollzug gewann in den großen Kirchen des Morgenlands und des Abendlands nicht die gleiche Gestalt. Im Morgenland wird die Ölsalbung (Chrisma) mit der Taufe in einem Akt verbunden. Zur Taufe selbst, die dieser Salbung vorausgeht, gehören dreimaliges Anblasen, Bezeichnung mit dem Kreuzeszeichen, Exorzismen, die Absage an den Satan und die Angelobung an Christus (beides durch Fragen, die an den Täufling gerichtet werden, die aber der Pate beantwortet); das Glaubensbekenntnis in Form des Nizäno-Konstantinopolitanums; ein Exorzismus über dem zu benutzenden Wasser und Öl; die Salbung des Kindes an Stirn, Brust, Rücken, Ohren, Füßen, Händen; dreimalige Untertauchung mit der trinitarischen Taufformel; Anlegen eines weißen Kleides. Die römisch-katholische Kirche hatte noch zur Reformationszeit kein einheitliches Ritual; erst das 1614 ausgegebene, 1752 neu festgestellte Rituale Romanum gibt die endgültige Form. Sie ist so reich an mannigfachen Zeremonien, daß hier nur die wesentlichsten hervorgehoben werden können. Vorauszuschicken ist, daß die Fragen stets an den Täufling gerichtet sind, aber vom Paten beantwortet werden. Voran geht die Frage nach dem Begehren. Es folgt ein dreimaliges Anblasen des Gesichts des Täuflings mit einem Exorzismus; Zeichnung mit dem Kreuz auf Stirn und Brust; Handauflegung; ausführliche Benediktion des Salzes, von dem alsbald dem Täufling eine geringe Menge in den Mund gelegt wird; abermals ein Exorzismus, Kreuzeszeichen und Handauflegung. Bis hierher reicht der Einleitungsakt, der an der Kirchtür vollzogen wird und mit der Einführung in die Kirche schließt. Zum Hauptakt gehören Credo (Apostolikum), Vaterunser, Exorzismus, das Ephpheta (apertio aurium), wobei Ohren und Nase des Täuflings mit Speichel berührt werden; Abrenuntiatio diaboli; Ölsalbung mit dem Katechumenenöl an der Brust und zwischen den Schultern; Befragung nach dem Glauben (mit Antwort) und nach dem Taufbegehren; Taufe durch dreimalige Begießung (oder Untertauchung); den Schluß bildet die Salbung am Scheitel; die Bekleidung mit einem weißen Gewand; die Darreichung einer brennenden Kerze, die der Pate nimmt; endlich die Entlassung.

Einzelne der genannten Riten bedürfen der Erklärung. Das Anblasen (exsufflatio, insufflatio), verbunden mit der Aufforderung an den unreinen

Geist, aus dem Täufling auszufahren, wird als ein Wegblasen des bösen Feinds gedeutet. Die Handauflegung, schon im NT vielfach begegnend (z. B. Mk 10, 16; Apgsch 8, 17), ist als Mitteilung des heiligen Geistes gedacht; zugrunde liegt ursprünglich die Vorstellung, daß von dem die Hand Auflegenden der Geist wie eine Kraft auf den andern überströmt. Die obsignatio crucis stellt den Täufling unter das Hoheitszeichen seines neuen Herrn. Das Salz wird nach seiner vor Fäulnis schützenden und würzenden Kraft als salutare sacramentum ad effugiendum inimicum und perfecta medicina gewertet. Das Ephpheta geht auf Mk 7, 32ff. zurück; der Ritus symbolisiert die Heiligung der äußeren Sinne und die Erschließung der inneren Sinne für die göttliche Wahrheit. Die Exorzismen, ursprünglich eine Art Dämonenaustreibung, von dazu besonders Befähigten (Exorzisten s. § 10, 2) geübt, wenden sich in direkter Anrede an den Satan, um ihn zu nötigen, den Täufling zu verlassen. Die Abrenuntiation ist eine Absage des Täuflings an den Satan, alle seine Werke und seine verlockende Pracht. Die erste Salbung (Katechumenenöl) bedeutet die Salbung zum Kampf für Gott, die auf die Taufe folgende zweite (chrisma salutis) vermittelt die Eingliederung in Christus und Anteil an der Würde Christi. Das weiße Gewand, die Reinheit des neuen Menschen andeutend, ist meist zu einem weißleinenen Tüchlein zusammengeschrumpft, das auf das Haupt des Kindes gelegt wird. Die brennende Kerze erinnert an die Lampen der klugen Jungfrauen Mt 25; der Getaufte soll die Taufgnade tadelfrei bewahren.

3. Das Taufritual in den evangelischen Kirchen. Reformierte Ordnungen bringen früh eine Neugestaltung des Taufakts, die „alle Zusätze, die in Gottes Wort nicht Grund haben" (Zwingli), fortläßt, und, wenn sie Fragen an die Paten richten läßt, entschlossen dem Charakter der Kindertaufe Rechnung trägt. Kalvin fügte eine Verpflichtung der Paten zur Unterweisung des Täuflings in der christlichen Lehre ein. Die symbolischen Handlungen fallen bei Kalvin ganz fort; Zwingli behielt das Anziehen des weißen Kleides bei. Die von Zwingli angeordnete Verlesung des Evangelium infantium (Mk 10, 13ff.) entspricht vielfach geübtem mittelalterlichem Brauch.

Viel enger schloß sich Luther an den katholischen Ritus an. Sein „Taufbüchlein verdeutscht" (1523) enthält nur geringe Abweichungen von diesem; viel stärker kürzte die zweite Ausgabe: „Das Taufbüchlein verdeutscht aufs Neue zugerichtet" (1526). Beibehalten sind der kleine Exorzismus am Anfang (kurze Aufforderung an den unreinen Geist, auszufahren) und ein größerer, aber gleichfalls gekürzter vor der Taufe, die Abrenuntiation, die Zeichnung mit dem Kreuz und das Anziehen des weißen Kleids (Westerhemd von vestis). Aber sowohl die Beibehaltung dieser Riten wie der Umstand, daß die Fragen nach der Absage des Täuflings an den Teufel, nach dem Glauben und nach dem Willen zur Taufe an den Täufling selbst gerichtet werden, zeigt ganz deutlich die völlige Abhängigkeit von dem katholischen Vorbild. Auch die vorgeschriebene Vorlesung von Mk 10, 13–16 bedeutet so wenig eine Neuerung wie das sog. Sündflutgebet, das Luther wohl aus einer damals in Wittenberg gebräuchlichen

sehr alten Vorlage übersetzt hat (Drews). Erwähnenswert ist, daß Luther für völlige Untertauchung des Kindes eintrat, daß die Sitte ihm aber in diesem Punkt nicht folgte.

Die Form dieser zweiten Ausgabe des Taufbüchleins hat die meisten lutherischen Taufordnungen bestimmt. Doch finden sich in ihnen mancherlei Verschiedenheiten. Sie beziehen sich vor allem auf die Beibehaltung oder Beseitigung des Exorzismus und der Abrenuntiation. Schon im 16. Jhrh. begann ein heftiger Kampf um den ersteren. Besonders die süddeutschen Kirchen (auch Hessen) entfernten ihn; aber in den Streitigkeiten mit dem Kryptokalvinismus wurde er zum Kennzeichen echten Luthertums gestempelt und mit Nachdruck verteidigt. Das Zeitalter der Aufklärung ließ ihn vielfach verschwinden; im 19. Jhrh. ist er ganz selten geworden. Nur die Taufordnung der evangelisch-altlutherischen Kirche in Preußen weist noch die beiden Exorzismen aus Luthers Taufbüchlein von 1526 auf, macht ihren Gebrauch aber nicht pflichtmäßig. Viel zäher erhielt sich die Abrenuntiation, doch wurde ihr Wortlaut vielfach gekürzt oder sonst abgeschwächt; manche Kirchen legten sie auch statt dem Kind den Paten in den Mund, die sie für sich und das Kind oder auch allein für sich selbst ablegten. Seit dem 19. Jhrh. hat auch dieser Brauch, vielfach auf dem Wege der Freistellung, an Verbreitung verloren. Doch halten manche Formulare noch immer an ihm fest. Denkwürdig ist, daß noch 1917 der Landtag von Mecklenburg-Schwerin den auf Ausschaltung der Abrenuntiation lautenden Antrag der Kirchenbehörde, der die Zustimmung des Großherzogs gefunden hatte, ablehnte. Der Brauch, nach welchem der Taufende an das Kind selbst Fragen stellt, wird gleichfalls noch in manchen lutherischen Kirchen beibehalten; doch verliert er mehr und mehr an Boden. Die Bekleidung mit dem Westerhemd, in der Form, daß ein weißes Tüchlein dem Kind aufs Haupt gelegt wird, ist selten geworden, aber nicht verschwunden.

4. **Kindertaufe oder Erwachsenentaufe?** Vom gesetzlich-biblizistischen Standpunkt aus ist der baptistische Kampf gegen die Kindertaufe durchaus berechtigt. Wer die äußeren Ordnungen des NT.s als für alle Zeiten verbindlich ansieht, muß die Erwachsenentaufe vertreten. Das Gleiche gilt für den, der in den einzelnen Aussagen des NT.s über die Taufe wörtlich verbindliche dogmatische Lehrsätze findet. Beiderlei Anschauungen werden aber dem geschichtlichen Bestand nicht gerecht. Wir dürfen das NT weder als dogmatisches noch als rituelles Gesetzbuch betrachten. Unsere Stellung zur Sache muß vielmehr unter sorgfältiger Beachtung der Beweggründe, die für die Bildung der urchristlichen Sitte entscheidend waren, aus dem Wesen evangelischen Christentums abgeleitet werden. Von daher ergibt sich ganz selbstverständlich, daß die persönliche Entscheidung für Christus eine gewisse Reife des Urteils, also auch des Alters, voraussetzt und daher keinesfalls als mit der Kindertaufe gegeben angenommen werden darf. Ebenso selbstverständlich ist, daß nur von einer ganz innerlichen Glaubensentscheidung die Seligkeit abhängig sein kann. Die Kindertaufe kann also unmöglich genau ebenso gewertet werden wie die Erwachsenentaufe. Aber ist sie deshalb unberechtigt? Verstehen wir die Erwachsenentaufe

wirklich evangelisch, so müssen wir auch bei ihr innere Bereitung und äußeren Vollzug sorgfältig scheiden; nicht von diesem, sondern nur von jener hängt der Empfang der göttlichen Gnade ab. Diese Scheidung wird um so mehr Gewissenspflicht, als es niemals, auch bei der Erwachsenentaufe nicht, in unserer Macht steht, das Vorhandensein der richtigen inneren Stellung zweifelsfrei festzustellen. Außerdem haben wir gelernt, die psychologischen Bedingungen des Glaubens in seiner vielgestaltigen Entwicklung, in seinen keimhaften Anfängen und in seinem Wachstum, in seinen Schwankungen und Unterbrechungen viel klarer zu erkennen, als frühere Zeiten das vermochten. Auch dadurch wird es unmöglich, eine zeitlich bestimmte Handlung – die Erwachsenentaufe – so fest mit der innersten Glaubenshingabe zu verbinden, daß von ihrem äußeren Vollzug die Zueignung der Gnade abhinge. Erkennen wir aber einmal die Notwendigkeit jener inneren Lösung, so können wir den Akt der Aufnahme in die Gemeinde auch äußerlich für sich stellen, ihn also auch in das Kindesalter legen. Nur muß dann jede Bewertung dieses Aktes, die nur unter Voraussetzung eigener Glaubensentscheidung berechtigt wäre, fallen gelassen werden. Es handelt sich dann eben nicht mehr um den (aktiven) Eintritt in die Gemeinde, sondern um die (passive) Aufnahme. Sinn hat eine solche Aufnahme freilich nur dann, wenn sie von denen bewirkt wird, in deren Hand die Erziehung des Kindes gelegt ist, und wenn sie zugleich deren Gelöbnis bedeutet, ihr Kind in die Christenheit hinein zu erziehen. Unter dieser Voraussetzung aber kann dem Kinde in der Taufe in Gottes Namen die ganze Fülle der von ihm in Christus der Welt dargebotenen Gnade zugesichert werden; was Gott seiner Christenheit gibt, will er jedem ihrer Glieder geben, wofern es nur ein lebendiges Glied, eine Rebe am Weinstock Christus, wird. Mit einer solchen Handlung ist die evangelische Anschauung vom Heilsglauben nicht im mindesten beeinträchtigt. Eine andere Frage ist die, ob sich aus praktischen Gründen die Verlegung der feierlichen Aufnahme in die Gemeinde empfiehlt, ob nicht damit einerseits wertvolle, den Willen stärkende Antriebe verlorengehen, andererseits einem Massenchristentum Vorschub geleistet wird, das der tief innerlichen Weise evangelischen Glaubens entgegensteht. Aber diese Fragen gehören zu der Erörterung der kirchlichen Organisation. Hier sei nur bemerkt, daß die angedeuteten Gefahren der Kindertaufe ohne Zweifel vorhanden sind. Aber andere Erwägungen, vor allem der Wunsch, das Evangelium dem ganzen Volk nahezubringen, geben den Ausschlag für die Beibehaltung der Kindertaufe. Diese Entscheidung zwingt aber dazu, Bürgschaften für die kirchliche Erziehung der getauften Kinder zu schaffen (vgl. §§ 44, 6; 45).

Wir haben also – das ist das Ergebnis – dem Urchristentum gegenüber ein gutes Gewissen, wenn wir bei der Kindertaufe bleiben. Aber uns erwächst die Pflicht, die Handlung so zu gestalten, wie sie als Kindertaufe gestaltet werden muß.

5. Die Gestaltung der Taufhandlung. Da die Taufe Aufnahme in die Gemeinde unter persönlicher Zusicherung der der Christenheit geschenkten Gnade Gottes ist, muß sie folgerichtig als Gemeindehand-

lung gestaltet werden. In manchen reformierten Kirchen wird sie wirklich im Gemeindegottesdienst vollzogen; in lutherischen Gegenden ist die Tauffeier hier und da mit dem Nachmittagsgottesdienst verbunden, oder sie tritt auch wohl an dessen Stelle. Die Brüdergemeine läßt die Taufen in besonderer Gemeindeversammlung, meist des Abends, vollziehen. Daß in großen Gemeinden die Einfügung in den Gemeindegottesdienst schon aus äußeren Gründen nicht durchführbar ist, ist zuzugestehen; in kleinen Gemeinden wäre sie wohl möglich; nur das Schwergewicht des Herkommens bildet ein Hindernis. Wo die Handlung nicht als Gemeindehandlung gestaltet werden kann, sollte sie wenigstens im Gotteshaus gehalten werden. Gegen gleichzeitige Taufe mehrerer Kinder, die zu einem feierlichen Akt gestaltet werden kann, ist grundsätzlich nichts einzuwenden; die praktischen Schwierigkeiten sind meist überwindbar. Haustaufen lassen sich namentlich bei Erkrankungen nicht vermeiden; ihre allgemeine Einführung ist, obwohl sie gewisse seelsorgerliche Vorteile bieten, doch zu widerraten. Sie lassen die Taufe gar zu sehr als Familienfeier erscheinen; der gemeindliche Charakter geht dabei völlig verloren.

Eine Taufe als Gemeindefeier kann mit Gesang beginnen und schließen; wird sie als Einzelhandlung vollzogen, ist das meist nicht möglich. Den Mittelpunkt bildet die Taufhandlung selbst. Es ist schade, daß der Brauch der Untertauchung verloren gegangen und in unseren Verhältnissen nicht wieder einführbar ist. Er symbolisiert das Sterben des alten und das Auferstehen des neuen Menschen viel besser als die Begießung oder Besprengung. Die Sitte dreimaliger Begießung ist ebenso entschieden festzuhalten wie die trinitarische Taufformel. Zwar ist selbstverständlich auch eine Taufe im Namen Jesu mit einmaliger Begießung eine rechte christliche Taufe. Aber die fest eingebürgerte Übung darf Beachtung fordern; die katholische Kirche erkennt nur Taufen, die nach der trinitarischen Form vollzogen sind, als gültig an, und die deutschen evangelischen Kirchen richten sich nach demselben Grundsatz. Als Pastor Mauritz in Bremen nach willkürlich gewählter Formel getauft hatte, mußten seine Taufen für ungültig erklärt werden (1905). Die übrige liturgische Ausgestaltung ist gegenüber dem eigentlichen Taufvollzug eine Frage zweiter Ordnung. Ein Glaubensbekenntnis, vom Pfarrer im Namen der Gemeinde gesprochen, hat in der Handlung sein gutes Recht. Zumeist wird das Apostolikum gebraucht; der nicht zur Einführung gekommene Entwurf eines Badischen Kirchenbuchs (1912) sah ein neugeschaffenes, aus biblischen Wendungen gebildetes Bekenntnis vor. Als Schriftlesung empfiehlt sich Mk 10, 13—16; auch der Taufbefehl Mt 28, 18—20 hat in der Handlung sein gutes Recht. Ein Gebet, das den besonderen Anliegen der Stunde Ausdruck gibt, darf nicht fehlen, aber auch das Vaterunser wird niemand missen wollen. Ein Segenswunsch mag den Schluß bilden. Da nur solche Kinder getauft werden können, deren christliche Erziehung gesichert erscheint, muß festgestellt werden, ob der Wille zu dieser Erziehung vorhanden ist. Die darauf abzielenden Fragen sollten nicht bloß, wie vielfach vorgeschrieben, an die Paten gerichtet werden, sondern in erster Linie an die Eltern. Daß

an das Kind selbst keine Frage zu richten ist, bedarf kaum noch der Erwähnung. Die Frage nach der Aufnahme eines Exorzismus ist längst verneinend entschieden; Kinder christlicher Eltern stehen nicht unter der Herrschaft des Satans (vgl. I Kor 7, 14), sondern unter dem Willen Gottes des Vaters. Der Tatsache der menschlichen Sündhaftigkeit aber können wir in anderer Weise besser gerecht werden als durch eine doch immer irgendwie magisch gedachte Beschwörung. Auch die Abrenuntiation ist auszuscheiden; beruht sie doch ebenso wie der Exorzismus auf der Annahme, daß der Täufling unter dem Regiment des Teufels stehe und ihm absagen müsse. Der Ausweg, daß die Paten die Abrenuntiation ablegen, ist nicht gangbar. Es handelt sich um den Täufling; steht er als Christenkind unter Gottes Liebeswalten, so bedarf es dessen nicht, daß andere für ihn dem Teufel absagen. Daß es aber die Paten für ihre eigene Person tun, ist im Zusammenhang der Handlung sinnlos.

6. Das Patenamt reicht weit zurück. In der alten Kirche bedurften die sich zum Katechumenat meldenden Leute eines Bürgen, der für ihre ehrliche Gesinnung einstand. Als die Kindertaufe üblich wurde, wurde diesen Paten die Sorge für die kirchliche Erziehung auferlegt. So kam es, daß sie anstelle des Täuflings die Tauffragen zu beantworten hatten, daß ihnen gegenüber die Eltern bei der Taufe in den Hintergrund traten. Diese letztere Wirkung ist leider bis heute zu beobachten; wo die Taufe in der Kirche gehalten wird, kommt in vielen Gegenden bei Täuflingen aus den unteren Ständen der Vater selten mit zur Kirche; zuweilen fehlen beide Eltern. Das ist um so bedauerlicher, als das Patenamt selbst im Lauf der Zeit viel von seinem Inhalt eingebüßt hat, ja in weitem Umfang zur leeren Form geworden ist. Soll man es gänzlich abschaffen? Aber so wenig es kirchlich noch zu bedeuten hat, so fest wurzelt es vielfach in der Familiensitte; die Abschaffung würde viel kirchliches Gefühl ertöten. Aber auch eine Reform in dem Sinn, daß die Paten wirklich Bürgen christlicher Erziehung würden, ist nicht durchführbar. Wir müssen uns daher damit begnügen, einerseits weiterer Entleerung des Amts, z. B. der eingerissenen Unsitte, daß auch Nichtchristen zu Paten bestimmt werden, entgegenzutreten, andererseits ihm diejenige Bedeutung zu geben, die ihm in schlichter Wahrhaftigkeit auch unter heutigen Verhältnissen gegeben werden kann. Die Paten werden wir am besten als die Vertreter des weiteren Verwandten- und Freundeskreises ansehen, in dem das Kind aufwachsen soll, und der neben der engeren Familie am stärksten auf sein Werden einwirken wird. Von hier aus ergibt sich, daß sie mit den Eltern, aber niemals ohne sie, auch bei der Taufhandlung nach dem Willen zur Taufe und zur christlichen Erziehung gefragt werden können.

7. Jähtaufe und Nottaufe. Da die lutherische Anschauung dazu neigt, die Seligkeit ungetauft verstorbener Kinder in Zweifel zu ziehen, ergab sich der Wunsch, erkrankte Kinder rasch taufen zu lassen. Vollzieht der Pfarrer eine derartige Taufe, so spricht man vielfach von Jähtaufe (Jachtaufe) oder Eiltaufe; vollzieht sie, was in solchem Fall rechtlich zulässig ist, ein

anderer (Lehrer, Vater, Mutter, Hebamme usw.), so spricht man non Nottaufe. Beide Begriffe sind aber nicht scharf geschieden; in manchen Gegenden kennt man nur die Bezeichnung Nottaufe. Sie pflegt in der einfachsten Weise vollzogen zu werden; nur die unentbehrlichen liturgischen Stücke sind zu benutzen. Doch wird zu einem kurzen Gebet, das den Umständen Rechnung trägt, fast immer die Zeit gegeben sein. Die Ansicht, daß ungetauft sterbende Kinder nicht selig werden, ist von der Theologie aufgegeben; in den Gemeinden hat sie immer noch Boden; und die Praxis der Nottaufe läuft Gefahr, nicht nur dieser Vorstellung, sondern auch manchem mit ihr zusammenhängenden Aberglauben Nahrung zu geben. Dennoch würde die Kirche nicht gut tun, die Sitte zu bekämpfen; ihr muß ja daran gelegen sein, jedem Kind angesichts seiner Familie die Gnade Gottes in Christus zu bezeugen und zugleich die Allgemeinheit der Taufsitte als kirchliche Sitte zu wahren. So gewähre sie die Nottaufe, benütze aber jeden Anlaß, um falsche Anschauungen, die sich mit ihr verbinden, richtig zu stellen.

§ 45. Die Konfirmation

1. Die Entstehung der Konfirmation. Die evangelische Konfirmation ist sehr spät zur Durchführung gekommen; erst seit Anfang des 19. Jhrh.s ist sie in ganz Deutschland üblich. Luther hat sie nicht geübt und nicht gewollt. Das katholische Sakrament der Confirmatio (Firmung § 83,2), das mit Salbung und Backenstreich vollzogen wird und dessen Wirkung als Geistesmitteilung gedacht wird, lehnte er vorbehaltlos ab. Zwingli tat desgleichen, aber Butzer und Kalvin dachten anders. Der Erstere half in Hessen (Ziegenhainer Zuchtordnung 1538) eine Konfirmationshandlung einführen, durch die die Kinder, „die durch Unterricht so weit im christlichen Verstand gebracht waren, daß sie zum Tisch des Herrn zugelassen werden konnten, unter Gebet und Handauflegung zu christlicher Gemeinschaft bestätigt" wurden. Während die gleiche Handlung in Straßburg, wo Butzer ihr gleichfalls Eingang verschafft hatte, wieder abgeschafft wurde, wurde sie in Hessen, wenn auch nicht sofort, heimisch. Diese hessische Ordnung hat Spener in seiner Frankfurter Zeit kennen gelernt; durch seine Empfehlung erschlossen sich ihr auch andere Gebiete. Es ist aber nicht richtig, wenn die Entwicklung so dargestellt wird, als sei der Weg über Hessen und Spener der einzige Weg gewesen, auf dem sich die Konfirmation in den deutschen lutherischen Kirchen Heimatrecht erworben habe. Vielmehr finden sich auch andere lutherische Kirchen, die, unbeeinflußt von den hessischen Vorgängen, eine ähnliche Handlung herausgebildet haben. Schon 1535 ordnet die Liegnitzer Kirchenordnung an, daß die Kinder, wenn sie „in Alter und Gnaden auferwachsen" „nochmals (zum erstenmal geschah es vor Beginn einer Unterweisung) von den Eltern und Paten vor die Diener in Versammlung der Gemeinde dargestellt werden, daß sie ein öffentlich Bekenntnis ihres Glaubens tun, anstatt der Firmung". Ähnlich später in anderen Kirchen. Das Motiv lag in dem Bedürfnis, die ausreichende Erkenntnisreife der zum erstenmal zum Abendmahl zugelas-

senen Kinder öffentlich festzustellen. So hatte auch Kalvin eine Befragung der Zehnjährigen vor der Gemeinde über die Hauptstücke des christlichen Glaubens angeordnet. Pietistische Stimmungen trugen dann zur allgemeinen Durchsetzung der Konfirmation bei; ihnen entsprach die Handlung insofern, als sie Gelegenheit bot, die persönliche Glaubensentscheidung zu betonen. Die Aufklärung nahm gleichfalls Interesse an der Konfirmation; ihre Freunde konnten dafür dem Geschmack der Zeit Rechnung tragende Formulare mit rührenden Gelöbnissen der Kinder entwerfen. Seit dieser Zeit wurde die Konfirmation auch für das bürgerliche Leben der Kinder bedeutsam. Sie wurde vielfach zeitlich mit der Schulentlassung zusammengelegt; im Volksbewußtsein stellt sie zugleich den Übergang aus dem Kindesalter in das Erwachsenenalter dar. So vollendete denn die Zeit des Rationalismus den Siegeslauf der Konfirmation; als letzte führte die Hamburgische Landeskirche sie 1832 ein.

2. **Das Wesen der Konfirmation.** Schon diese kurze Skizze der Entstehung der Konfirmation läßt erkennen, daß die Motive, die zu einer solchen Handlung führten, recht mannigfaltig gewesen sind. Die hessische Konfirmation vereinigt mehrere Gedanken. Sie ist verbunden mit einer geregelten kirchlichen Unterweisung; die ausreichend unterrichteten Kinder werden „zu christlicher Gemeinschaft bestätigt" und „ergeben sich öffentlich Christo dem Herrn und seiner Kirchen", zugleich auch unter die christliche Zucht. Das Konfirmationsformular hat Wendungen, die an eine in der Handlung geschehende Mitteilung des heil. Geistes denken lassen (Nr. 3), aber das Wesen der Handlung wird durch diese Wendungen nicht bestimmt. Andere lutherische Ordnungen denken nur an das öffentliche Glaubensbekenntnis zur Feststellung der Erkenntnisreife. Der Pietismus versteht unter der Konfirmation die auf Grund eigener Glaubenserweckung geschehende Erneuerung des Taufbundes; der Aufklärung wird sie in der Hauptsache ein Akt feierlicher Aufnahme in die Gemeinde der erwachsenen Christen. Überall ist die Konfirmation Abschluß einer Unterweisung in der christlichen Lehre; überall wird mit ihr die Zulassung zum Abendmahl verbunden. Aber bei der einen Auffassung bleibt das Kind fast ganz passiv: es wird geprüft und dann zugelassen; bei der anderen ist es vorwiegend aktiv: es erneuert selbst seinen Taufbund; bei der dritten finden sich aktives und passives Verhalten verbunden, und hinzu tritt die Selbstunterwerfung unter die Gemeindezucht. Neuerdings pflegt die Aufnahme in die Gemeinde der Erwachsenen mit ihren Rechten und Pflichten stärker hervorgehoben zu werden. Besonders stark umstritten ist die Art der Beziehung der Konfirmation auf die Taufe. Aus der Geschichte eine einheitliche Deutung des Wesens der Konfirmation zu entnehmen, ist unmöglich. Jedes Zeitalter hat in die Handlung seine Lieblingsgedanken hineingelegt.

Wollen wir der Konfirmation einen klaren evangelischen Inhalt geben, so müssen wir von der Tatsache der Kindertaufe ausgehen. Der im erwachsenen Alter Getaufte ist selbstverständlich nicht zu konfirmieren. Die Kindertaufe aber wird von Rechts wegen nur vollzogen, wenn christliche Erziehung verbürgt scheint (§ 44, 4). So entsteht das Bedürfnis der Ver-

gewisserung über den Vollzug dieser Erziehung; es liegt nahe, daß dieses Bedürfnis Befriedigung verlangt, bevor das heranwachsende Kind zum Abendmahl zugelassen wird. Je innerlicher aber der Christenglaube gefaßt wird, um so weniger kann es bei der bloßen Feststellung der Erkenntnisreife sein Bewenden haben; das Ergebnis der Erziehung soll sich auch in der persönlichen Stellungnahme des Herzens und des Willens zeigen. Nur dem aufrichtig das Heil Begehrenden kann das Abendmahl zum Segen werden. Der auf Grund dieses Erziehungsergebnisses zum Abendmahl Zugelassene wird folgerichtig nun auch als vollberechtigtes Glied der Gemeinde betrachtet; ihm wird also auch das Patenrecht zuerkannt; zugleich hat er die Vorbedingung zum Erwerb der Vollrechte eines Gemeindeglieds (Wahlrecht) erworben.

Diese Bestimmung des Wesens der Konfirmation verbindet die Wahrheitsmomente der mannigfaltigen, in der Geschichte in Erscheinung tretenden Auffassungen. Sie kann das aber nur, indem sie zugleich ihre Einseitigkeiten ablehnt. Selbstverständlich genügt es nicht, daß der Konfirmation der Sinn eines feierlichen Eintritts in die Schar der erwachsenen Christen gegeben wird. Aber es kann auch keine Rede davon sein, daß der Konfirmand seinen Taufbund erneuert (ein in sich widerspruchsvoller Gedanke); und von vollzogener Bekehrung kann ebensowenig gesprochen werden. Das getaufte Kind, das durch Erziehung und Unterricht zum Verständnis des christlichen Glaubens angeleitet ist und nunmehr den Willen bekundet, Christ zu sein und der christlichen Kirche anzugehören, wird vom Pfarrer als dem Beauftragten der Gemeinde in die Zahl der Vollglieder der Gemeinde aufgenommen und in die Rechte eines Gemeindeglieds eingesetzt. Das ist das Wesen der Konfirmation.

Die Frage der Umgestaltung der Konfirmationsordnung ist hierbei außer Betracht gelassen worden. Das Gesagte ist auf die Konfirmation, wie sie jetzt ist, anwendbar; mit ihr haben wir es in diesem Abschnitt zu tun. Die Reformfrage gehört in den Zusammenhang der Fragen der kirchlichen Erziehung (§ 83 ff.).

3. Die Gestaltung der Konfirmationshandlung. Das Wesen der Handlung soll sich in ihrer liturgischen Gestalt ausdrücken. Gleichsam die Voraussetzung muß die vor der Gemeinde zu vollziehende Feststellung sein, daß das Ziel der Erziehung erreicht ist. Sie geschieht durch eine „Prüfung“, die aber kein Examen sein darf, und durch eine Befragung des Kindes, die ihm Anlaß gibt, seinen Willen zum Christentum und zur Kirche auszusprechen. Diese Befragung fordert nach den geltenden Ordnungen meist ein Glaubensbekenntnis und ein Gelübde zur Treue gegen den christlichen Glauben und gegen die Kirche. Beide Stücke sind heiß umstritten. Zu unterscheiden ist dabei die Frage, ob überhaupt Bekenntnis und Gelübde zu fordern sind, von der anderen, ob die für beide vorgeschriebenen Formen angemessen sind. Die erste Frage ist zu bejahen. Daß das Kind zur Kenntnis und zum Verständnis des christlichen Glaubens erzogen ist, mag zwar durch Fragen, die an das Kind gestellt und von ihm beantwortet werden, angesichts der Gemeinde bewiesen werden; aber diese Antworten können keine bessere abschließende

Zusammenfassung finden als in einem gemeinsamen Bekenntnis der Konfirmanden. Mit einem solchen wird nichts anderes verlangt, als wenn Antworten auf Fragen über den Inhalt des christlichen Glaubens gefordert werden. Der Wille des Kindes zum Christentum und zur Kirche wird gleichfalls am besten durch Fragen ermittelt, auf die das Kind mit dem Versprechen antwortet, sich zum christlichen Glauben und zur christlichen Gemeinde halten zu wollen, also mit einem Gelöbnis. Viel eher kann bezweifelt werden, ob auch die zweite der oben aufgestellten Fragen zu bejahen ist. Das herkömmlich meist geforderte Bekenntnis ist das Apostolikum. War es das Taufbekenntnis, so ist es nur folgerichtig, daß es auch das Konfirmationsbekenntnis sein soll. Andererseits mutet man den Konfirmanden mit dem Bekenntnis des Apostolikums heutzutage sehr viel zu; bei Reiferen kann der kritische Sinn bereits erwacht sein, und der Wahrhaftigkeitsdrang kann innere Konflikte herbeiführen. Daher mögen die evangelischen Kirchen auch von hier aus prüfen, ob sie dem Apostolikum dauernd die Stellung bei Taufe und Konfirmation geben wollen, die es jetzt meist hat. Eine Übertreibung aber ist es, wenn behauptet wird, daß die Kinder durch die Forderung eines Bekenntnisses mit den Worten des Apostolikums zur Unwahrhaftigkeit verleitet werden. Der ernste Seelsorger wird dieser Gefahr begegnen, indem er vorher mit aller Deutlichkeit klarlegt, in welchem Sinn die evangelische Kirche allein ein Bekenntnis fordert. Betont er dabei nachdrücklich das Wesen echten evangelischen Glaubens, und lehnt er jedes gesetzliche Verständnis der Bekenntnisablegung deutlich ab, so wird er selbst solchen Konfirmanden, die etwa Bedenken haben, diese zerstreuen können. Die agendarischen Formen für das Gelöbnis aber bedürfen insofern einer Nachprüfung, als sie leicht zur Überspannung der Forderung neigen. Das Wort „Gelübde", das allemal einen unevangelischen Klang hat, sollte man überhaupt nicht brauchen. Das Gelöbnis aber muß der jugendlichen Altersstufe der Konfirmanden angemessen, also ganz schlicht sein.

Durch die bisherige Darlegung ist gerade dasjenige liturgische Stück nicht gedeckt, welches meist als das wichtigste angesehen wird: die sog. „Einsegnung". Die Konfirmanden treten einzeln oder in kleinen Gruppen zum Altar, und der Pfarrer legt ihnen mit einem Segenswort die Hände auf. Diese Handlung ist vom evangelischen Standpunkt aus nichts als eine fürbittende Segnung, also das Gleiche, was in jedem Gottesdienst die Segnung der Gemeinde mit dem aaronitischen Segen bedeutet. Die Handauflegung gibt ihr keinen anderen Sinn; das Ausbreiten der Hände bei der Segnung im Gottesdienst ist gleichsam Handauflegung auf die ganze Gemeinde. Insofern entspricht der Brauch evangelischen Grundsätzen; daß die fürbittende Segnung dem einzelnen zuteil wird, ist bei der Wichtigkeit des Akts durchaus richtig. Wohl aber kann gefragt werden, ob nicht, wie auch sonst bei gottesdienstlichen Handlungen, diese Segnung an den Schluß zu stellen sei, jedenfalls hinter den Zuspruch der Gemeinderechte. Und Bedenken erheben sich gegen manche bei diesem Anlaß verwendete Segensformeln. Die freilich seit der Reformationszeit gebräuchliche hessische

Formel: „Nehmet hin den heiligen Geist, Schutz und Schirm vor allem Argen, Stärke und Hilfe zu allem Guten, von der gnädigen Hand Gottes des Vaters, und des Sohnes und des heiligen Geistes" legt doch das Mißverständnis, als handle es sich bei der Handauflegung um eine Geistesmitteilung, sehr nahe. Sehr zu empfehlen ist, daß der Pfarrer im Gebrauch mehrerer Segensformeln abwechsele. Daß der Pfarrer den Konfirmanden einzeln oder gruppenweis noch je einen besonderen Bibelspruch mitgibt, ist eine erst seit dem 19. Jhrh. eingebürgerte Sitte, die aber sehr fest gewurzelt ist und hohen seelsorgerlichen Wert besitzt. So wenig wie gegen die Mitgabe dieser Sprüche sind gegen andere liturgische Zugaben, wie gegen den Gesang eines geeigneten Liedes allein durch die Konfirmandenschar nach der Einsegnung, Einwände zu erheben. Nur muß darauf geachtet werden, daß nicht durch allerhand Rankenwerk der eigentliche Sinn der Feier verdunkelt und durch sentimentale Ausschmückung ihr ernst evangelischer Grundcharakter verdorben werde.

Eine Ansprache des Pfarrers darf bei der Konfirmation am wenigsten fehlen. Daß die Feier mit Gebet begonnen und beschlossen wird, braucht kaum gesagt zu werden. Das Eingangsgebet erfleht im Sinne der Konfirmanden und für sie den rechten Verlauf der Handlung; das Schlußgebet erfleht Gottes Hilfe für die jungen Christen, damit sie ihm und seiner Gemeinde die Treue zu halten vermögen. Dabei ist die anwesende Erwachsenengemeinde ausdrücklich zur Fürbitte aufzufordern. An die Erwachsenengemeinde sollte vor dem Schlußgebet ausdrücklich die Aufforderung gerichtet werden, sich der jungen Christen seelsorgerlich anzunehmen und ihnen ein rechtes Vorbild zu geben. Ob die erste Abendmahlsfeier unmittelbar an die Konfirmation angeschlossen wird oder an einem der nächsten Tage nachfolgt, das bleibt der örtlichen Sitte überlassen. Nur darf die Feier, wenn sie mit dem Abendmahl verbunden wird, nicht zu ermüdender Länge anschwellen.

Zweifellos besitzt die evangelische Kirche in ihrer Konfirmation eine sehr volkstümliche, religiös und kirchlich sehr wertvolle Handlung. Das beweist am besten die Tatsache, daß außerchristliche Gemeinschaften freireligiöser Art sie nachahmen (Jugendweihe). Die evangelische Kirche soll dies kostbare Gut wahren und pflegen, daher auch auf die richtige Gestaltung der Handlung die größte Sorgfalt verwenden. Ebenso aber muß sie bemüht sein, Entstellungen ihres schlicht evangelischen Sinns vorzubeugen oder ihnen, wo sie sich eingebürgert haben, entgegenzutreten.

Zweites Kapitel: Gottesdienstliche Handlungen mit Bezug auf die kirchlichen Ämter

§ 46. Ordination und Einführung des Pfarrers

1. Die Ordinationshandlung. Vom Wesen der evangelischen Ordination war § 22 die Rede. Hier handelt es sich nur noch um die gottesdienstliche Handlung, durch die sie vollzogen wird. Sie findet zuweilen im

Gemeindegottesdienst statt, öfter als selbständige Handlung. Vorzuziehen ist das Erstere, obwohl dabei die Einzelgemeinde etwas künstlich als Vertretung der Gesamtkirche gedacht werden muß. Außer umrahmendem Gesang gehören zur Feier: eine oder mehrere Schriftlesungen, wobei die Wahl keineswegs auf die von den Gemeindeämtern (§ 10. 11) handelnden Stellen beschränkt zu sein braucht; eine Ansprache des Ordinierenden; die Verpflichtung des Ordinanden; Segnung mit Handauflegung durch den Ordinator und die meist zügezogenen „Assistenten"; Gebet und Segen. Eine Abendmahlsfeier pflegt sich in manchen Gebieten anzuschließen; zuweilen geht auch eine solche für die Ordinanden dem Akt voran. Da die segnende Handauflegung selbstverständlich nur fürbittenden Charakter haben kann und eine Verpflichtung des Ordinanden dem Wesen der Ordination (§ 22, 2) entspricht, so ist diese Zusammensetzung der Handlung als sachgemäß anzuerkennen. Die Kritik pflegt aber bei den für die Verpflichtung gebrauchten Formeln einzusetzen. Es sind Formeln, die auf bestimmten Rechtsvoraussetzungen beruhen; insofern sind sie hier nicht zu erörtern. Die Mannigfaltigkeit der in Deutschland gebräuchlichen Verpflichtungsformeln ist so groß, daß ihre Aufzählung unmöglich ist; Mulert und Löber geben treffliche Zusammenstellungen (s. die Literaturangaben). Hier sei nur bemerkt, daß die Verpflichtung auf die in der betreffenden Kirche geltenden Bekenntnisse innerhalb des Ordinationsakts durchaus folgerichtig ist; daß mancher sie trotzdem beseitigen möchte, ist nur aus der jeder Bekenntnisverpflichtung gegenüber gegenwärtig zu beobachtenden Nervosität zu erklären, die freilich wieder, wenigstens teilweise, in der Gestalt dieser Verpflichtung ihre Erklärung findet. Bei der Ordination, in der Stunde der feierlichen Amtsübertragung, sollte der evangelische Charakter der Lehrverpflichtung (§ 23) deutlich heraustreten, damit nicht die Gewissen beschwert werden oder durch allzu hochgespannte Forderungen das Gegenteil dessen erreicht wird, was gewünscht wird. Und keinesfalls darf es bei der rechtlichen Bekenntnisverpflichtung bleiben. Vielmehr sollte das Hauptgewicht auf die Verpflichtung zur gewissensernsten Übung des Amts gelegt werden. Auch in dieser Beziehung muß heiliger Ernst mit wahrhaftiger Schlichtheit verbunden werden, wenn nicht die Formel bald lediglich als Formel gelten soll. Ist nicht der Ausdruck der preußischen Agende von 1895: „wir ermahnen euch vor Gott, die Kräfte eurer Seele und eures Leibes diesem heiligen Amte aufzuopfern" voller, als sich mit diesem Grundsatz verträgt?

2. Die Einführung in das Pfarramt. Der Ordinierte wird in den meisten Landeskirchen herkömmlich in einem Gottesdienst in sein neues Amt eingewiesen (Einführung, Einweisung, Introduktion usw.). Vollzogen wird diese Handlung von dem Superintendenten (Dekan); ihm assistieren meist zwei Pfarrer. Weil sie im Gemeindegottesdienst stattfindet, muß sich die Einführung auch in dessen Formen einpassen. Es ist vielfach üblich, daß dabei die auch sonst gebrauchte Eingangsliturgie gehalten wird. Notwendig ist das keineswegs; ja es ist zu widerraten, weil dadurch die Einheitlichkeit des Gottesdienstes gestört wird; außerdem wird dadurch der Gottesdienst zu lang. Zur Einführung selbst gehört eine Ansprache des Ein-

führenden an den Einzuführenden und an die Gemeinde, die Vorlesung geeigneter Schriftstellen, die Verpflichtung, die dem Dienst an der in Betracht kommenden Gemeinde gelten muß und auf welche die gleichen Gesichtspunkte anwendbar sind wie auf die Ordinationsverpflichtung, die fürbittende Segnung mit Handauflegung des Einführenden und der Assistenten, endlich ein Gebet. Mit der Verpflichtung ist oft die Überreichung der Berufungsurkunde verbunden. Üblich und richtig ist, daß im gleichen Gottesdienst, etwa nach Gesang eines Liedes durch die Gemeinde, der Eingeführte eine Predigt hält, die der Übernahme des neuen Amts gedenken soll, ohne daß sie stark persönlich gehalten sein dürfte. Gebet, Vaterunser und Segen machen den Beschluß. Findet die Ordination in der Einzelgemeinde statt (Nr. 1), so wird die Einführung unmittelbar mit ihr verbunden. Eine einheitliche Handlung muß dann die Gedanken der Ordination und der Einführung zum Ausdruck bringen.

§ 47. Einführung in andere kirchliche Ämter

1. Kirchenvorsteher und Gemeindevertreter. Sollen die neu- oder wiedergewählten Mitglieder des Kirchenvorstands (Gemeindekirchenrats) gottesdienstlich in ihr Amt eingeführt werden? Schon die hessische Kirchenordnung von 1566 beantwortet die Frage mit Ja. Die Handlung wird dort ganz parallel mit der Ordination der Pfarrer behandelt; ja die Kirchenordnung spricht mit Bezug darauf von Ordinieren und von Ordinanden. Auch in reformierten Gemeinden finden sich Vorschriften über Einführung der Ältesten vor der ganzen Gemeinde. Als die Presbyterialverfassung im 19. Jhrh. in den deutschen Landeskirchen Boden gewann, wurde nach dem Vorgang der Rheinisch-westfälischen Kirchenordnung die gottesdienstliche Einweisung der Ältesten fast überall vorgeschrieben. Die Praxis scheint der Bestimmung nicht durchweg zu entsprechen. Das wird darin begründet sein, daß dieselben Ältesten häufig wiedergewählt, Lücken aber in der Zwischenzeit ausgefüllt werden. Die schon früher eingeführten und lange amtierenden Ältesten abermals einzuführen scheint manchem Pfarrer überflüssig. Dennoch sollte die Handlung nicht unterbleiben. Sie dient nicht nur dazu, den Ältesten die Wichtigkeit ihres Amts deutlich zu machen, sondern auch der Gemeinde die Bedeutung des von ihr selbst gewählten Kirchenvorstands zum Bewußtsein zu bringen. Gerade von der Erkenntnis aus, daß unsere Gemeinden zu selbsttätigen Organismen herangebildet werden müssen, ist die feierliche Einführung der Kirchenvorsteher als notwendig zu bezeichnen.

Die Handlung als selbständigen gottesdienstlichen Akt zu gestalten, könnte sich vom gleichen Standpunkt aus empfehlen. Aber da sich die Amtsführung des Kirchenvorstands meist nicht vor den Augen der Gemeinde vollzieht und zu einem großen Teil auf Verwaltungsangelegenheiten Bezug hat, würde eine derartige Hervorhebung des Amts doch wohl im Mißverhältnis zur Praxis stehen. Daher wird die Einführung der Kirchenältesten überall in das Gefüge des Sonntagsgottesdienstes eingegliedert;

in ihm findet sie nach der Predigt ihren Platz. Es ist aber nur als angemessen zu bezeichnen, wenn der gesamte Gottesdienst den Gedanken des Aufbaus der Gemeinde in den Mittelpunkt stellt. Die Einführung selbst bestehe in einer kurzen Darlegung der Pflichten des Amts, in der Vorlesung einer Verpflichtungsformel, die die Ältesten mit Ja und Handschlag anerkennen, und in abschließendem Gebet. Mit der Einführung der Ältesten kann diejenige der Mitglieder der Gemeindevertretung verbunden werden. Doch wird eine Verpflichtung der einzelnen wegen der großen Zahl zu unterbleiben haben; es kann sich nur um eine Begrüßung und Mahnung in gottesdienstlichen Formen handeln.

2. Mitglieder der Kirchenleitung. Es ist nicht einzusehen, warum die kirchliche Einführung sich nur auf die Gemeindeämter erstrecken soll. Die Ämter der Kirchenleitung sind für die Gesamtkirche so wichtig, daß eine gottesdienstliche Einführung ihrer Inhaber durchaus angebracht ist. Zum Mindesten sollte das immer beim Amtsantritt der zur Leitung berufenen Theologen (Generalsuperintendent, Landesoberpfarrer, Superintendent) geschehen. Daß von den Nichttheologen in den Kirchenbehörden nicht wenigstens der an oberster Stelle stehende (Präsident) kirchlich eingeführt wurde, erklärt sich zu einem Teil wohl aus dem unpersönlich-kollegialen Charakter der Behörden, zum anderen Teil aus der falschen Vorstellung, als käme eine solche gottesdienstliche Handlung nur „Geistlichen" zu. Wo infolge der Neuordnung der Verfassung ein Theologe an die Spitze der Kirchenregierung tritt, wird es sich von selbst ergeben, daß er sein Amt in einem feierlichen Gottesdienst antritt; aber auch wo ein Nichttheologe die Leitung hat, sollte nicht anders verfahren werden. Diese Gottesdienste müssen am Sitz der Kirchenleitung stattfinden. Die Einführung der Superintendenten (Dekane) der einzelnen Kirchenkreise findet am Hauptort ihres Amtsbezirks statt.

Drittes Kapitel: Gottesdienstliche Handlungen mit Bezug auf gottesdienstliche Räume und Gegenstände

§ 48. Einweihung von Kirchen und Friedhöfen

1. Grundsätzliches. An der Frage der Weihe oder Einweihung von Räumen oder Gegenständen, die zum Gottesdienst gebraucht werden, scheiden sich katholische und evangelische Anschauung scharf. Die katholische Anschauung hat zur Voraussetzung die Meinung, daß die Dinge dieser Welt unter der Herrschaft des Bösen stehen, sofern sie ihr nicht ausdrücklich entnommen werden. Daher hält die katholische Kirche es z. B. für nötig, das bei der Taufe verwendete Salz vor dem Gebrauch zu exorzisieren und zu benedizieren. Dieser Anschauung gemäß verfährt sie bei allen zum Gottesdienst benötigten Gegenständen. Spricht doch auch Thalhofer-Eisenhofer von der „Entfernung alles Widergöttlichen mittels Exorzismus und Lustration" und mit Bezug auf die Besprengung der äußeren Kirchenwände mit Weihwasser von der Zurückdrängung „jeglicher dämonischer Infestation". Die Weihe selbst zieht nach der katholischen Lehre über-

natürliche, göttliche Kräfte über die Kultusstätte herab und macht sie ihr „dauernd inhärent". Diese Anschauung wurde von der Reformation nachdrücklich abgelehnt; sie widerspricht der evangelischen Überzeugung, daß, was Gott geschaffen hat, gut, also auch ohne weiteres für den gottesdienstlichen Gebrauch geeignet ist. Luther hat wohl von einer Heiligung der Kreatur durch Wort und Gebet geredet, aber hinzugefügt: „daraus kriegt die Kreatur keine neue Kraft, sondern wird bestätigt in ihrer vorigen Kraft" (Von d. Konzil. u. Kirchen Erl. A. 25, 378). Wenn sich trotzdem in evangelischen Kirchen rasch wieder der Brauch feierlicher Einweihung von Kirchen und allmählich auch von anderen dem Gottesdienst dienenden Gegenständen eingebürgert hat, so ist doch der Sinn dieser Handlungen ganz anders als im Katholizismus. Sie bedeuten in keiner Weise eine „Weihe", durch die der Kirche, dem Friedhof usw. andere als die ihnen von Natur zukommenden Eigenschaften beigelegt würden, sondern lediglich eine feierliche Ingebrauchnahme durch die Gemeinde, bei der Gottes gnädige Hilfe für die rechte, segensreiche Benutzung erbeten und zugleich die Gemeinde auf die Bedeutung des zum erstenmal gebrauchten Raums mit heiligem Ernst hingewiesen wird. Freilich ist es nicht zu verhindern gewesen, daß katholisierende Vorstellungen sich mit diesen Einweihungsfeierlichkeiten verbanden. Es muß unsere Aufgabe sein, solche Handlungen für die Gemeinde zu eindrucksreichen Höhepunkten des gottesdienstlichen Lebens zu machen, ohne die klare Linie evangelischer Anschauungen zu verlassen.

2. **Die Gestaltung der Handlung.** Entsprechend diesen Grundsätzen muß aus der Handlung alles fortbleiben, was an eine „Weihe" erinnert. Luther redete in der Predigt bei der Einweihung der Schloßkirche zu Torgau von dem rechten „Weihwasser" des Worts Gottes und dem „Rauchfaß" des Gebets. Durch Gottes Wort und Gebet wird das Gotteshaus für seinen Zweck eingeweiht. Schriftlesung, Rede und Gebet bilden den Kern der Handlung. Das Gebet hat insbesondere den rechten, den inneren Aufbau der Gemeinde fördernden Gebrauch zum Inhalt. Gott wird gebeten, der Gemeinde die in dem Gotteshaus zu feiernden Gottesdienste zum Segen werden zu lassen. Jede Weiheformel bleibt am besten fort. Die wichtigsten Bestandteile des Gotteshauses (Altar, Kanzel, Orgel) mögen im Gebet genannt werden; sie besonders zu „weihen" ist unstatthaft. Daß das erste Lied ohne die Orgel gesungen wird, ist ein wirksamer Brauch; nur soll er nicht etwa damit begründet werden, daß eine nicht „geweihte" Orgel nicht benutzt werden dürfe.

Auch einzelne neueingebaute wichtige Bestandteile eines Gotteshauses, (Altar, Kanzel, Orgel) pflegt man nicht stillschweigend in Benutzung zu nehmen. Aber ein besonderer Einweihungsgottesdienst ist bei einer solchen Gelegenheit nicht angebracht; vielmehr mag lediglich in der Predigt und im Gebet der Indienststelluug gedacht werden. Dasselbe gilt von der Ingebrauchnahme neuer Glocken. Letzteren kann, bevor sie aufgezogen werden, eine schlichte Vorfeier gewidmet werden. Für die Einweihung eines neuen Friedhofes gelten die gleichen Grundsätze wie für die eines Gotteshauses; evangelische Anschauung weiß nichts von „geweihter Erde".

Viertes Kapitel: Gottesdienstliche Handlungen mit Bezug auf das persönliche Leben der Gemeindeglieder

§ 49. Die Trauung

1. Trauung und Eheschließung. Die kirchliche Behandlung der Eheschließung hat eine wechselvolle Geschichte. Im christlichen Altertum gilt für die Eheschließung der Rechtssatz Consensus facit nuptias. Die Eheschließung ist also von jederlei kirchlichem Ritus unabhängig. Doch wünschte die Kirche zur Vermeidung von Eheschließungen, die nach ihrer Anschauung unzulässig waren, vorherige Befragung des Bischofs; auch wurde die beabsichtigte Eheschließung meist der Gemeinde bekanntgemacht, und das Paar kam nach der Eheschließung zum Gottesdienst; in manchen Gegenden empfing es dabei wohl auch den Segen des Bischofs. Im Morgenland wurde endgültig im 9. Jhrh. die kirchliche Segnung für zur Eheschließung notwendig erklärt; im Abendland blieb es zunächst bei dem alten Rechtsstand. Hier wirkte das germanische Recht ein, nach dem zur rechtsgültigen Eheschließung die Übergabe (Trauung) der Braut an den Bräutigam gehörte. Diese Übergabe vollzog der Vater der Braut oder der Vormund; die Kirche war an dem Rechtsakt nicht beteiligt. Zum Gottesdienst ging das Paar erst nach vollzogener Eheschließung. Im Laufe des Mittelalters aber gewann die Kirche Einfluß auf die rechtliche Eheschließung. Die Trauung wurde zeitlich und räumlich (vor der Kirchtür) nahe an die kirchliche Segnung gelegt. Der Priester wohnte der Trauung bei, um festzustellen, daß kirchliche Ehehindernisse nicht vorlagen; allmählich — seit dem 13. Jhrh. — trat er selbst an die Stelle des Trauenden. Aber die Trauung als rechtlicher Akt fand das ganze Mittelalter hindurch vor der Kirche statt; nach derselben geleitete der Priester das Paar in die Kirche, wo er die Brautmesse las.

Eine Wandlung in diesem Verhältnis der Kirche zur Eheschließung vollzog für die katholische Kirche das Tridentinum. Auch nach dessen Bestimmungen bedarf es zur Gültigkeit der Ehe nicht eines kirchlichen Akts. Nach wie vor bewirkt der mutuus consensus die Gültigkeit der Ehe; aber er muß in Gegenwart des Pfarrers (mindestens „passive" Assistenz) und zweier Zeugen erklärt werden. Dieses Recht bestand bis 1907; in diesem Jahr erklärte Pius X. im Dekret Ne temere katholische Ehen nur dann für gültig, wenn sie vor dem dazu berechtigten Pfarrer und zwei Zeugen geschlossen sind; der Pfarrer muß eingeladen und gebeten sein und den Konsens der Eheleute erfragen und entgegennehmen (aktive Assistenz). Benedikt XV. hat durch den neuen Codex iuris canonici (1918) auch den Vollzug von Mischehen an diese katholisch-kirchliche Form gebunden. Bei allen Wandlungen dieser Rechtsbestimmung blieb aber der Grundsatz bestehen, daß nicht die priesterliche Handlung, sondern die gegenseitige Willenserklärung der Eheleute es ist, welche die Ehe begründet.

Luther läßt, wie die katholische Kirche seiner Zeit, die Trauung durch den Pfarrer vor der Kirche geschehen; diesen Akt hat er als öffentliche

Bestätigung der durch gegenseitige Willenserklärung vollzogenen Eheschließung angesehen. Die anschließende Handlung in der Kirche hat bei ihm gleichfalls nur die Bedeutung der Segnung der vollzogenen Eheschließung. Diese Rechtsauffassung ist aber seit dem 18. Jhrh. verändert worden. Die kirchliche Trauung — inzwischen war die Trauung meist in die Kirche verlegt und mit der kirchlichen Segnung zu einem Akt verbunden — wird zum Akt der rechtlichen Eheschließung. Diese Auffassung wurzelte so fest, daß es in manchen Gebieten für Angehörige der evangelischen Kirche, die aus irgendeinem Grund (z. B. Versagung der Trauung durch die Kirche) keine kirchliche Trauung erlangen konnten, schwer fiel, überhaupt eine Ehe zu schließen. Während in Frankreich (1793) und in den zeitweis zu Frankreich gehörenden Teilen der Rheinlande die obligatorische Zivilehe eingeführt wurde, verstand sich Preußen erst in der Mitte des 19. Jhrh.s zur Gestattung einer „Notzivilehe". Die Zivilstandsgesetzgebung des Deutschen Reichs (1875) führte im ganzen Reichsgebiet die pflichtmäßige Zivilehe ein. Die evangelischen Kirchen stimmten dieser Neuordnung keineswegs freudig zu; weite Kreise in ihnen widersprachen ihr scharf. Tatsächlich begnügte sich, zumal in den ersten Jahren nach 1875, eine nicht ganz unbedeutende Zahl von Ehepaaren mit der bürgerlichen Eheschließung. Aber die große Mehrzahl der Ehepaare hielt an der kirchlichen Trauung fest; ja die Zahl derer, die sie nicht begehrten, verminderte sich später wieder.

Hat die evangelische Kirche sachliche Gründe, die Verlegung des Rechtsakts der Eheschließung in die kirchliche Trauung zu wünschen oder gar zu fordern? Wo die Trauung zugleich die Eheschließung bedeutet, und wo keine andere Möglichkeit zur gültigen Eheschließung besteht als die kirchliche Trauung, da besitzt die Kirche eine große Macht über ihre Glieder. Sie ist in der Lage, diese Macht zur Durchsetzung der ihr wichtigen Gedanken über die Eheschließung, ihre Zulässigkeit oder Unzulässigkeit (z. B. bei Wiedertrauung Geschiedener, auch bei Ehescheidungen überhaupt) zu benutzen. Das ist auch der Beweggrund gewesen, der die Kirche von alters her zu dem Verlangen bestimmt hat, in irgendeiner Form vor der Eheschließung befragt zu werden. Aber die Frage ist, ob diese Erwägungen ihr ein Recht geben, die Bindung der Eheschließung an den kirchlichen Akt zu fordern oder doch die Anerkennung der Gültigkeit der Ehe von der Befolgung der kirchlichen Ordnung abhängig zu machen. Die katholische Kirche tut nach ihrem geltenden Recht das letztere. Eine vor dem staatlichen Standesbeamten geschlossene Ehe ist ihr keine gültige Ehe, sie erkennt sogar, sobald ein Teil der Eheleute katholisch ist, die staatlich geschlossene und evangelisch-kirchlich getraute Ehe nicht als gültig an. Die evangelischen Kirchen dürfen nicht so verfahren. Sie erkennen ja grundsätzlich rückhaltslos den Staat als Gottesordnung an und achten die von ihm für die Staatsangehörigen geschaffenen Ordnungen. Sie verschließen sich nicht der Erkenntnis, daß die staatliche Rechtsordnung an der Regelung der Eheschließung gar nicht vorübergehen kann, weil sie für den Familienstand der Staatsbürger und für zahlreiche damit zusammenhängende

Fragen (Erbrecht) von höchstem Gewicht ist. Sie sehen auch, daß selbst in den konfessionell einheitlichen Staaten, wie sie in Deutschland im wesentlichen bis zum Beginn des 19. Jhrh.s bestanden, mit der Bindung der Eheschließung an die kirchliche Trauung allerhand Gewissenszwang für solche, die die letztere aus ernsten Gründen nicht erhalten konnten, verbunden gewesen ist, daß sich dieser Rechtsstand aber gar in den konfessionell gemischten Staaten des 19. Jhrh.s nicht ohne die allerbedenklichste Zwangsübung aufrechterhalten ließ. Zudem belastete jene Verbindung von Eheschließung und kirchlicher Trauung die kirchlichen Instanzen mit einer ungeheuren Fülle von Rechtsaufgaben, zu deren gewissenhafter Lösung ihnen unter unseren Verhältnissen die Mittel fehlen. Endlich schob sie den Kirchen die Verantwortung dafür zu, ob im gegebenen Fall überhaupt eine Ehe zustande kommen konnte, oder nicht. Unter dem Druck dieser Verantwortung gewährte die Kirche oft, um nicht die Eheschließung zu versagen, die Trauung, wo sie diese bei sorgfältiger Durchführung ihres Standpunkts hätte versagen müssen. Wenn die katholische Kirche auf ihrem Schein besteht, so kann sie das, wenigstens unter unseren Verhältnissen, nur, weil es gegen ihren Willen eine staatliche Eheschließung gibt. Die evangelischen Kirchen handeln daher nur recht, wenn sie die Zivilstandsgesetzgebung rundweg anerkennen. Sie erhalten ja durch diese Gesetzgebung ihrerseits die volle Freiheit, ihre kirchliche Trauung nach ihren Grundsätzen zu gewähren oder zu versagen. Gerade in unseren Tagen der Kirchenaustrittsbewegung, in denen viele das Band, das sie mit der Kirche verknüpft, leichthin lösen, kirchlich also als Nichtchristen angesehen werden müssen, muß eine evangelische Kirche den Besitz dieser Freiheit mit besonderer Dankbarkeit empfinden.

2. Das Wesen der kirchlichen Trauung. Worin besteht das Wesen der Trauung, wenn sie nicht Eheschließung ist? Es wäre falsch, wenn man ihr eine Rechtsbedeutung etwa in der Form retten wollte, daß man sie für eine „Bestätigung" der Ehe erklärte. Die staatlich geschlossene Ehe ist Ehe und bedarf keiner Bestätigung; andernfalls würde die Gültigkeit der nicht kirchlich bestätigten Ehen wieder in Frage gestellt. So ist die Trauung ein *rein kirchlicher, rein religiöser Akt*. Das junge Ehepaar kommt zur Kirche, um den Ehestand als ein *christliches* Ehepaar zu beginnen, um alle Bitten, die es mit Bezug auf seinen künftigen Ehestand auf dem Herzen hat, vor Gott zu bringen. Die Kirche bietet die Hand zu einem solchen Akt, nicht bloß, weil sie diesem Verlangen entgegenzukommen Ursache hat, sondern weil ihr daran liegt, dem jungen Paare einerseits die Verheißungen, andererseits die Forderungen Gottes für seinen Ehestand ans Herz zu legen. Von diesen Erwägungen aus könnte die Trauung als rein seelsorgerlicher, also privater Akt betrachtet werden. Damit wäre ihr aber nicht Genüge geschehen. Wissen sich die jungen Eheleute als Glieder ihrer Kirchengemeinde, so müssen sie sich auch der Verpflichtung bewußt sein, die Gemeinde am Beginn ihres Ehestandes teilnehmen zu lassen, in ihrer Gegenwart christliche Führung der Ehe zu geloben und ihre Fürbitte zu begehren. Die Trauung ist also nicht bloß Privatakt oder Familienakt; sie ist vielmehr *Gemeindehandlung*.

Das christliche Ehepaar bezeugt nach vollzogener Eheschließung angesichts der versammelten Gemeinde seinen Willen zur christlichen Führung der Ehe; im Namen der Gemeinde legt ihm der Pfarrer die Pflichten des christlichen Ehestandes dar und verkündet ihm Gottes Verheißungen für diesen Ehestand. Fürbittend gedenkt die Gemeinde des Paares vor Gott. Daß die Trauung in sehr vielen Fällen nicht am neuen Wohnsitz des jungen Paares stattfindet, bedeutet für die Ausgestaltung dieser ihrer Wesensart freilich ein großes Hemmnis.

3. Die Gestaltung der Trauung. Ist die Trauung Gemeindehandlung, so gehört sie in das Gotteshaus. Haustrauungen sind grundsätzlich zu verwerfen; nur besondere Umstände (Krankheit) rechtfertigen sie. Freilich müßte die Gemeinde auch wirklich anwesend sein; von Rechts wegen gehört die Trauung in den Gemeindegottesdienst. Leider hindern unsere Gemeindeverhältnisse die Durchführung dieses Grundsatzes; daß selbst dort, wo diese es möglich machen würden, die Trauung als Sonderhandlung gehalten wird, ist zwar aus der Geschichte der Trauung verständlich, aber dennoch bedauerlich. Meist müssen wir die „Trauzeugen" oder die Hochzeitsgesellschaft gleichsam als Vertretung der Gemeinde ansprechen, obwohl sie sich kaum als solche zu fühlen pflegen. Ist, wie bei großen Hochzeitsfeiern, eine zahlreiche Schar von Teilnehmern nur „Brautschauens" halber zugegen, so ist die Lage oft nicht besser, sondern schlechter; die Anwesenden betrachten das Ganze als Schauspiel und benehmen sich wohl auch dementsprechend. Daraus ergibt sich in Städten öfter die Notwendigkeit, den Zutritt zur Kirche einzuschränken. Das alles sind höchst ärgerliche Folgeerscheinungen ungesunder Gemeindeverhältnisse.

In der Trauung selbst muß es sich (Nr. 2) vor allem um Gebet des Ehepaares und Fürbitte der Gemeinde einerseits, um ernste Darlegung der Pflichten des Ehestands und der göttlichen Gnadenverheißungen andererseits handeln. Da diese letzteren Inhalte am besten in Schriftlesung und Ansprache zum Ausdruck kommen, so werden Schriftlesung, Ansprache und Gebet den Kern der Handlung bilden. Als Schriftlesung brauche man nicht I Mose 3, 16. 17, da diese Stelle die alttestamentliche Auffassung unerträglich deutlich vertritt, sondern etwa Eph 5, 25–28. Eine formulierte Ansprache, die aus der Agende verlesen wird, wirkt kalt; die Ansprache muß auf die besonderen Umstände Rücksicht nehmen, also frei gehalten werden. Das Gebet soll sowohl im Namen der Eheleute wie in dem der Gemeinde gesprochen werden. Daß Gemeindegesang die Feier einrahmt, entspricht der Art der Gemeindehandlung; aber auch wo die Gemeinde als solche nicht anwesend ist, ist der gemeinsame Gesang eines geistlichen Liedes unendlich viel besser als der Vortrag irgendeiner Arie durch einen Gesangverein oder einen einzelnen.

Im Mittelpunkt der Handlung stehen aber in allen Agenden liturgische Stücke anderer Art, die in ihrer Gesamtheit gewöhnlich als Trauakt im engeren Sinn bezeichnet werden. Dazu gehören die Traufragen, das Zusammenlegen der Hände, der Ringewechsel und die Trauformel. Die Traufragen an jeden der beiden Eheleute lauten in Luthers Traubüchlein

so: „N., willst du N. zum ehelichen Gemahl haben?" Eine derartige Frage gehört zum Vollzug der Eheschließung und entspricht daher dem Wesen der Trauung (Nr. 2) nicht. Bei Luther wurde diese Frage vor der Kirche zur öffentlichen Bezeugung des Konsensus getan; die Lage war also ganz anders als jetzt. Ebenso unstatthaft ist jede andere Formulierung, die nicht klar voraussetzt, daß die am Altar Stehenden vor Gott bereits Eheleute sind. Die Formel der preußischen Agende (1894): „Willst du N. diese N. als deine Ehefrau aus Gottes Hand hinnehmen, sie lieben und ehren, in Freud und Leid nicht verlassen und den Bund der Ehe mit ihr heilig und unverbrüchlich halten, bis daß der Tod euch scheidet?" ist sonst wunderschön; doch hat Smend damit Recht, daß auch sie nicht klar von der Tatsache des vollzogenen Eheschlusses ausgeht. Die Eingangsworte müßten immer etwa so lauten, wie die preußische Agende sie für den besonderen Fall vorsieht, daß die eheliche Lebensgemeinschaft bereits begonnen hat: „Willst du diese deine Ehefrau aus Gottes Hand hinnehmen . . .?" Ganz klar trägt der evangelischen Anschauung die freilich nicht ebensogut gefaßte hessische Formel Rechnung: „Willst du die hier gegenwärtige N. als deine christliche Ehegattin treu und herzlich lieben, in Freud und Leid nicht verlassen und den Bund der Ehe mit ihr heilig halten, bis der Tod euch einst scheiden wird?" Selbstverständlich darf in keinem Fall das gottesdienstlich unpassende Sie, das einst der Pietismus und Rationalismus gebraucht haben, an die Stelle des Du treten. – Dem Ja der Eheleute folgt vielfach der sogenannte Ringewechsel, der ursprünglich zum rechtlich bindenden Verlobungsakt gehörte. Seine Form ist verschieden. Wo nicht die Eheleute einander die Ringe anstecken, sondern der Pfarrer es tut, oder wo der Pfarrer die Ringe den Eheleuten nur übergibt, ist von einem Wechsel nicht mehr die Rede, und der Brauch hat seinen Sinn eingebüßt. Ein Begleitwort des Pfarrers ist nur vereinzelt agendarisch festgelegt, wird aber oft eingeschoben. Leider begegnen dabei nicht selten sentimentale oder sonst nicht auf der Höhe eines Gottesdienstes stehende Wendungen. – Nach dem Ringewechsel oder, falls dieser fortfällt, nach den Traufragen fügt der Pfarrer die rechten Hände der Eheleute zusammen, oder diese reichen sie einander auf seine Aufforderung hin. Auf die zusammengefügten Hände legt der Pfarrer die eigene rechte Hand und spricht die Trauformel. Die in den deutschen Landeskirchen gebräuchlichen Trauformeln sind außerordentlich mannigfaltig. Meist nehmen sie auf das mit dem Ja der Eheleute bekräftigte Gelöbnis, manchmal auch auf den Ringewechsel Bezug und lassen dann den Pfarrer den ehelichen Bund entweder „bestätigen" (z. B. Hessen) oder zu einem christlichen „erklären, weihen" und „segnen" (Hamburg) oder „weihen und segnen" oder einfach segnen. Es kann kein Zweifel sein, daß das „Bestätigen" sehr mißverständlich ist und auch durch den (nicht glücklich geformten) Zusatz „als eine nach christlicher Ordnung geschlossene unauflösliche Verbindung" nicht gerechtfertigt wird. Da auch das „Weihen" vom evangelischen Standpunkt aus Bedenken unterliegt, so bleibt als völlig unanstößiger und würdiger Ausdruck allein das „Segnen" übrig. Gänzlich unstatthaft ist wegen des Verhältnisses der Trauung zur Eheschließung das

„Zusammensprechen", das sich in manchen lutherischen Landeskirchen aus der Zeit, da die kirchliche Trauung Rechtswirkung hatte, bis heut erhalten hat. Auf die Taufformel folgt meist der Spruch Mt 19, 6 b. Obwohl die evangelischen Kirchen nicht jede Ehescheidung verwerfen, hat dieser Spruch, der den Normalzustand betont, sein gutes Recht.

Dieser Trauakt ist, wie die geschichtliche Entwicklung (Nr. 1) deutlich zeigt, aus dem Zeremoniell der rechtlichen Eheschließung in das der nicht mehr rechtlich bestimmten kirchlichen Trauung übergegangen. Die Rolle des Vermittlers übernahm dabei Luthers Traubüchlein, dessen Ordnung die Traufragen, den Ringewechsel, die Zusammenfügung der Hände, die Trauformel (Zusammensprechen!) enthält, alle diese Akte aber vor der Kirche, beim Rechtsakt. Der Gedanke liegt nahe, daß der ganze Trauakt, weil ursprünglich Rechtsakt, aus der rein religiösen, kirchengemeindlichen Handlung zu entfernen sei. Diese Forderung kann sich auf die Tatsache stützen, daß manche Formeln ihre nur aus dem Rechtsakt verständliche Fassung zähe festzuhalten suchen, und daß dadurch die kirchliche Trauung immer wieder als Rivalin der staatlichen Eheschließung erscheint. Ja selbst dort, wo alle Einzelakte streng der rein kirchlichen Bedeutung der Handlung angepaßt sind, ähnelt der Gesamteindruck des Trauakts doch dem einer „Eheschließung"; jedenfalls wird er von vielen so verstanden. Trotzdem werden wir die Ausscheidung dieses Aktes nicht empfehlen dürfen. Er bringt eine klare Heraushebung der wesentlichen Gedanken der Feier in ganz persönlicher Anwendung; er läßt die Eheleute in der Bezeugung ihres Willens und ihres Gelobens selbsttätig werden; endlich bringt er im Ringewechsel und im Zusammenlegen der Hände symbolische Momente von anschaulicher Kraft, also gerade das, was unseren Gottesdiensten sonst meist fehlt. Wir würden unserer Trauung viel religiöse Kraft nehmen, wenn wir auf diese Handlungen verzichten wollten. Brauchen wir dabei Formen, die dem Wesen der evangelischen Trauung als einer rein kirchlichen Handlung genau entsprechen, so haben wir, auch bei Beibehaltung des Akts, ein gutes Gewissen.

Den Beschluß der Feier bilden: ein Gebet für die Eheleute (der Name „Benediktionsgebet" mag getrost fortfallen), das Vaterunser und der aaronitische Segen über Eheleute und Gemeinde. Handauflegung wird bei dem Segen geübt. Nach Luthers Vorgang findet sie sich oft auch bei jenem Gebet; aber wenn sie als Zeichen der Fürbitte dabei ihr Recht hat, so stimmt sie doch nicht zu der Form der Anrede an Gott.

4. Nebenfragen. Der Trauung geht herkömmlich ein Aufgebot des Brautpaares in der Kirche voran. Wo die Trauung die rechtliche Eheschließung ist, bedeutet das Aufgebot die Aufforderung zur Geltendmachung etwaiger Ehehindernisse. Wo das Aufgebot den Brautleuten (oder der Braut allein; denn dieser unglaubliche Mangel an Folgerichtigkeit findet sich wirklich, und gar nicht einmal selten!) die sog. Ehrenprädikate Junggesell und Jungfrau beilegt oder durch Fortlassung verweigert, liegt seine Bedeutung auch in diesem Umstand; es kommt vor, daß auf Grund des Aufgebots Einspruch gegen ein Ehrenprädikat erhoben wird. In allen Fällen hat das Aufgebot den Sinn der Fürbitte der Gemeinde für das Paar.

Die Frage, ob die Ehrenprädikate gegebenenfalls beizufügen sind, oder ob in allen Fällen auf sie zu verzichten ist, gehört in die Besprechung der Gemeindezucht (§ 76. 77). In keinem Fall aber ist es folgerichtig, wenn die Ehefrau noch bei den Traufragen mit ihrem Mädchennamen und gegebenenfalls als Jungfrau angeredet wird. Es kann dem Pfarrer wie der Braut schmerzlich sein, auf die Beilegung dieses Ehrennamens verzichten zu müssen; aber die ehrliche Beachtung der aus dem Wesen der Trauung sich ergebenden Folgerungen nötigt dazu. Im übrigen wird die Beifügung der Ehrenprädikate bei den Traufragen von den gleichen Schwierigkeiten gedrückt wie beim Aufgebot; und diese Schwierigkeiten sind so groß, daß sie allmählich zum Verzicht führen.

§ 50. Die kirchliche Bestattung

1. Geschichtliche Entwicklung. Die Beteiligung der christlichen Kirche an der Bestattung ihrer Glieder stand unter ganz anderen Gesichtspunkten als ihre Beteiligung an der Eheschließung. Aber rein kirchliche Art hat auch sie nicht immer gehabt. Nur stellte sie nie eine Rechtshandlung dar, wohl aber einen Liebesdienst. Den Leichnam nicht unbestattet zu lassen, war der christlichen Kirche eine Pflicht der Nächsten- und Bruderliebe. Sie erfüllte diese Pflicht, wo dazu Anlaß war, auch an Nichtchristen, erst recht natürlich an Christen. Was zur würdigen Bestattung gehörte, wurde in den Liebesdienst eingeschlossen (Waschen und Kleiden der Leiche u. a.). Der Charakter des Liebesdienstes hat sich mit der kirchlichen Bestattung immer dort verbunden, wo nicht anderweit die erforderliche Fürsorge gesichert war. Ja, er ist ihr manchmal selbst dort erhalten geblieben, wo diese Fürsorge von anderer Seite in vollem Umfang geübt wurde.

Die religiöse Gestaltung der Bestattung in der Christenheit ist alt, ohne daß sich der Anfang der dabei geübten Bräuche zeitlich genau bestimmen ließe. Bei der Leiche wurden Psalmen gesungen und Gebete gesprochen; mit dem Gesang von Psalmen und Hymnen wurde sie zum Grabe geleitet; die Apostolischen Konstitutionen (VIII, 42) sprechen von Gottesdiensten für die Verstorbenen am dritten, neunten und vierzigsten Tag nach dem Tod sowie am Jahrestag des Todes. Anderswo wird berichtet, daß das heilige Opfer für die Entschlafenen dargebracht wurde. Gegen den hier und da begegnenden Brauch, die Hostie dem Toten in den Mund zu geben, gingen Synoden energisch vor. Im einzelnen werden die Sitten nicht gleichmäßig gewesen sein. Auch die endgültige Fixierung des Bestattungsritus im Morgenland und im Abendland geht verschiedene Wege. Im Morgenland werden an der Leiche im Hause und auf dem Weg zum Friedhof Gebete verrichtet; der Priester vollzieht am Grab einen Bestattungsakt, bei dem Erde kreuzweis ins Grab geworfen, Öl ins Grab gegossen und Asche hineingestreut wird. Im Abendland hat das Rituale Romanum die Bestattungsfeierlichkeiten geordnet; doch fehlt es nicht an örtlichen Besonderheiten. Durch Glockengeläut wird der Tod eines Gläubigen der Gemeinde bekanntgegeben. Mit feierlichem Geleit, auch des Priesters, wird der Sarg unter Psalmengesang zur Kirche

getragen und vor dem Altar aufgebahrt. In der Kirche wird das Officium defunctorum (bestehend aus Psalmen, Gebeten, Cantica) gebetet und die Messe zelebriert. Es folgt, wenn sie gewünscht wird, die Leichenrede. Endlich wird ein feierliches Gebet um Befreiung von den Sündenstrafen, die sog. Absolutio, gesprochen. Darauf wird der Leichnam zum Grab verbracht. Dort wird er vor oder auch nach der Versenkung mit Weihwasser besprengt und mit Weihrauch inzensiert. Die Feier schließt mit Benediktus (Lobgesang des Zacharias s. § 39, 4), Kyrie, Paternoster und einer Fürbitte für den Verstorbenen. Diese Ordnung des Rituale Romanum ist in der Praxis manchen Veränderungen unterworfen. Insbesondere ist die Verbringung des Sarges in das Gotteshaus außer Gebrauch gekommen. In Deutschland ist auch ein dreimaliger Erdenwurf gebräuchlich.

Die Bestattungsfeierlichkeit war, wie der römische Ritus deutlich zeigt, in wesentlichen Stücken zu einer Handlung für den Toten geworden (Meßopfer, Gebet für ihn). Daran mußte die Reformation Anstoß nehmen. Das „Gaukelwerk für die Toten getrieben" (Luther EA 56, 300f.) wurde „abgetan und rein ausgefegt". Aber die evangelischen Kirchenordnungen sahen deshalb keineswegs von einer feierlichen Gestaltung des Begräbnisses ab. Zur Beerdigung läuten nach diesen Ordnungen die Glocken. Die Gemeinde, insbesondere Nachbarn und Freunde, dazu der Schulmeister mit den Schulkindern, versammeln sich am Sterbehause und geleiten den Sarg unter Gesang geistlicher Lieder zur Kirche, in der oft ein Gottesdienst gehalten wird. An diesen Gottesdienst schließt sich eine kurze Bestattungsfeier am Grabe. An anderen Orten findet zuerst diese Bestattungsfeier statt; der Gottesdienst in der Kirche folgt ihr. Oder es wird lediglich eine Feier am Grabe gehalten, kein Gottesdienst in der Kirche. Diese Ordnungen haben sich im Laufe der Jahrhunderte in den mannigfaltigsten, den örtlichen Verhältnissen Rechnung tragenden Formen ausgebildet. Überall gilt die Beerdigung als kirchliche Angelegenheit; doch finden vielerorts Beerdigungen von Kindern ohne Beteiligung des Pfarrers statt. Nimmt die Beerdigung ihren Ausgang vom Sterbehaus, so geleitet in der Regel die Schule, oft auch der Pfarrer den Sarg zum Friedhof. Die Feier in der Kirche ist, seit die Friedhöfe mehr und mehr außerhalb der Ortschaft zu liegen kommen, meist unmöglich geworden; an die Stelle der Kirche tritt oft eine Begräbniskapelle.

2. **Das Wesen der evangelischen Bestattungsfeier.** Die evangelische Kirche kennt kein gottesdienstliches Handeln, das der Seele des Verstorbenen zugute kommen soll. Sie muß also, wie auch die Reformation getan hat, dem Gebet für die Toten wie der Totenmesse (dieser natürlich auch noch aus anderen Gründen vgl. § 32, 5) vollkommen absagen. Die Seele des Verstorbenen empfiehlt sie lediglich der Gnade Gottes. Sofern es sich um den T o t e n handelt, kann daher die Bestattung nach evangelischer Anschauung nichts sein als ein Dienst der Liebe, den die Gemeinde ihrem entschlafenen Glied erweist, indem sie hilft, seinen entseelten Leib in würdiger Weise zur letzten Ruhe zu bringen. Zu diesem Liebesdienst gehört nicht bloß die Sorge dafür, daß alles ordentlich zugehe, sondern

auch die persönliche Beteiligung der Gemeindeglieder; denn gerade sie bezeugt, daß die Gemeinde die Lücke, die der Tod gerissen hat, empfindet. Damit ist aber das Wesen der evangelischen Beerdigung nicht erschöpft. Vielmehr gilt sie vornehmlich den Angehörigen des Verstorbenen, die durch seinen Tod in Trauer versetzt sind. Ihnen bezeugt die Gemeinde durch persönliche Beteiligung ihre brüderliche Anteilnahme. Durch die kirchliche Handlung aber will sie ihnen das Beste geben, was sie in solchem Falle geben kann: den Trost des evangelischen Glaubens in der Gewißheit der Ewigkeit. Sie gibt diesen Trost in individueller Anwendung auf den besonderen Fall. Die Umstände können es aber auch mit sich bringen, daß anstelle des Trostes vielmehr der heilige, mahnende Ernst der evangelischen Verkündigung in den Vordergrund der Feier treten muß. Endlich hat die Bestattungsfeier auch eine Beziehung auf die Gemeinde selbst. Durch den Tod eines der Ihrigen bewegt, schart sich die Gemeinde um die Verkündigung des Evangeliums, richtet ihren Blick auf den Ernst des Todes und der Ewigkeit, läßt sich den Glauben an den Todesüberwinder und die Hoffnung auf ein ewiges Leben stärken und bittet Gott um die Kraft zu einem Leben nach seinem Willen und um ein seliges Ende.

Es ist deutlich, daß diese Inhalte der Feier je nach den Umständen verschieden stark betont werden, zuweilen auch gewisse Veränderungen erleiden müssen. Die Fürsorge für eine äußerlich würdige Bestattung liegt jetzt meist in den Händen der Hinterbliebenen, die sich dabei städtischer, oft aber auch noch kirchlicher Einrichtungen bedienen. Um Bezeugung der Teilnahme kann es sich in manchen Fällen – nämlich wenn der Verstorbene ganz allein gestanden hat, oder wenn gar ein am Ort Unbekannter zu bestatten ist – nicht handeln. Die Gemeinde als solche kann in größeren Orten unmöglich an allen Bestattungen teilnehmen. In Dörfern findet sich oft die Sitte, daß aus jedem Haus ein Familienglied, gleichsam als Vertreter, zur Beerdigung geht; ein trefflicher Brauch! In größeren Ortschaften ist das nicht durchführbar. Vom Ideal müssen wir also mancherlei Abstriche machen. Aber das hindert nicht, daß wir das Wesen der evangelischen Beerdigung scharf dahin bestimmen, daß sie eine Gemeindehandlung ist, bestimmt, dem Verstorbenen den letzten Dienst der Liebe zu erweisen, den Hinterbliebenen brüderliche Teilnahme zu bezeugen und sie durch die Gemeinschaft des evangelischen Glaubens zu stärken, die Gemeinde selbst aber angesichts des Grabes auf den Ernst des Todes und die Hoffnung der Ewigkeit hinzuweisen.

3. Der Verlauf der Handlung. Als Gemeindehandlung gehört die Bestattungsfeier mit ihrem Hauptteil nicht in die Verborgenheit des Hauses, sondern in die Öffentlichkeit. Wo die Verhältnisse es zulassen, daß die Feier in allen ihren Teilen unter Beteiligung der Gemeinde stattfindet, daß also der Sarg vom Sterbehaus feierlich unter dem Gesang geistlicher Lieder zum Friedhof verbracht wird, soll man sich dessen freuen. Mindestens soll aber eine allen Gemeindegliedern zugängliche Feier auf dem Friedhof stattfinden. Alles rät dazu, die Versenkung ins Grab nicht ohne kirchlichen Akt vollziehen zu lassen; aber vieles spricht dafür, daß ein

Teil der Handlung in einem geschlossenen Raum, also, da die Kirche selten dafür benutzt werden kann, in eine Friedhofskapelle verlegt werde. Praktische Gesichtspunkte entscheiden dann über die Verteilung der einzelnen Bestandteile auf die beiden Orte. Im Mittelpunkt der Handlung muß die Darbietung der angesichts des Todes besonders wichtigen Evangeliumsgedanken stehen. Ihr dienen eine oder mehrere Schriftlesungen und eine freie Rede. Die letztere bietet auch die Möglichkeit zur Bezeugung der brüderlichen Teilnahme. Beide Akte dienen zugleich der versammelten Gemeinde im Sinn der obigen Darlegung. In manchen Gegenden wurden die Personalien oder ein Lebenslauf des Verstorbenen (oft vom Lehrer) verlesen. Diese Sitte ist im Absterben. Im Gebet bringt die Gemeinde vor Gott, was sie für die Trauernden und für sich selbst auf dem Herzen hat. Ein Vaterunser wird nicht fehlen dürfen. Daß die Gemeinde mit dem Segen entlassen wird, entspricht allgemeiner gottesdienstlicher Übung.

Nun aber haben sich einige liturgische Handlungen eingebürgert, die besondere Würdigung erfordern: die Bestattungsformel und der Erdenwurf; beide sind in vielen Agenden miteinander verknüpft. Schon reformatorische Kirchenordnungen sehen vor, daß der Pfarrer nach vollzogener Versenkung Erde ins Grab wirft und dabei die Worte I Mose 3, 19 oder eine in Anlehnung an diese Stelle gebildete Formel spricht; auch der dreimalige Erdenwurf findet sich bereits im 16. Jhrh. Die jetzt geltenden Begräbnisformulare ordnen teils diesen Erdenwurf geradezu an, teils rechnen sie doch mit ihm. Der Ursprung der Sitte ist geschichtlich nicht genau festzustellen; er reicht ins Heidentum zurück. Ihr Sinn ist wohl der, daß der Pfarrer gleichsam den Anfang mit dem Zuwerfen des Grabes macht, wie ja auch nach Vollendung der kirchlichen Handlung die Leidtragenden gleichfalls einen solchen Erdenwurf tun. Daß gerade ein dreimaliger Erdenwurf sich eingebürgert hat, ist natürlich im Gedanken an den dreieinigen Gott begründet. Gegen die Beibehaltung der Sitte ist nicht das Mindeste einzuwenden; am allerwenigsten, wenn die damit verbundene Bestattungsformel nicht nur nach I Mose 3, 19 geformt, sondern ihr ein vollerer Wortlaut gegeben wird, der christlichen Gedanken gerecht wird. So fügt die preußische Form noch den Satz an: Jesus Christus, unser Erlöser, wird dich auferwecken am jüngsten Tage. Neben diesem mit einem feierlichen Wort begleiteten Erdenwurf steht in manchen Agenden noch eine weitere Formel. Als solche hat die sich ganz nahe an das Common Prayer Book der Kirche von England anlehnende Form weite Verbreitung gefunden. Sie beginnt etwa so: Nachdem es dem allmächtigen Gott gefallen hat, unseren Bruder aus dieser Zeitlichkeit abzurufen, übergeben wir (oder: legen wir) seinen Leib in Gottes Acker, Erde zu Erde, Asche zur Asche, Staub zum Staube, in gewisser Hoffnung der Auferstehung zum ewigen Leben durch unseren Herrn Jesum Christum. Daran schließt sich noch Phil 3, 21. Wo der Erdenwurf mit dieser Formel verknüpft ist, findet er statt, während die Worte Erde zu Erde usw. gesprochen werden. Außer dieser Form sind noch zahlreiche andere in Gebrauch. Auch die Benutzung einer derartigen Bestattungsformel ist einwandfrei, vorausgesetzt,

daß nicht der Wortlaut sachlichen Anstoß bietet. Manchmal schließt er eine „Segnung" der Leiche ein (Löhes Agende: „segnen wir seinen Leib in Gottes Acker"), und der Akt selbst wird dann als Einsegnung bezeichnet. Diese Benennung ist unzulässig. Segnen hat nach evangelischem Verständnis die Bedeutung der Fürbitte; wir können uns aber unmöglich fürbittend für die Leiche an Gott wenden; und wenn bei der Segnung nicht bloß an den Leib gedacht sein sollte, sondern auch an die Seele, so widerspricht eine solche Fürbitte der evangelischen Anschauung, daß ein gottesdienstliches Handeln für die Toten unstatthaft ist. Von hier aus ist auch die Sitte als unevangelisch zu beurteilen, nach der der aaronitische Segen am Schluß der Handlung nicht der Gemeinde, sondern dem Toten zugedacht wird. Wenn, was leider nicht selten geschieht, dabei der biblische Wortlaut noch durch schwülstige Erweiterungen der besonderen Lage angepaßt wird, so wirkt das auch aus anderen Gründen peinlich. Wir Evangelischen kennen weder „Einsegnung" noch eine „Aussegnung" der Leiche.

Mit der Beerdigung verbinden sich zahlreiche Volkssitten, die großenteils einen kräftigen Einschlag von Aberglauben haben. Es ist nicht möglich, sie hier im Einzelnen zu beleuchten; zur gottesdienstlichen Handlung stehen sie meist nur in lockerem Verhältnis. Mit Bezug auf sie alle gilt, daß der Pfarrer ein offenes Auge für solche Begleiterscheinungen haben muß und daß er alles vermeiden soll, wodurch er etwa dazu beitragen könnte, daß er als im Bann abergläubischer Vorstellungen befindlich erscheinen oder auch nur mittelbar zu ihrer Fortdauer oder gar zu ihrer Befestigung beitragen könnte.

4. Die Leichenrede. Nicht immer ist die kirchliche Bestattung mit einer freien Rede verbunden. Es finden sich agendarische Formen, die eine Beerdigung nur „mit Gebet und Segen" vorsehen. Doch gelten sie als minder feierlich; die Rede gehört nach dem Volksempfinden zur vollen Ausstattung der Handlung. Nach dem unter Nr. 2 Gesagten kann es auch nicht zweifelhaft sein, daß eine freie Rede am besten imstande ist, bestimmten Momenten, die zum Wesen der Feier gehören, geeigneten Ausdruck zu verschaffen. Und nur sie kann die Feier dem besonderen Fall anpassen. Das ist gerade bei der Beerdigung sehr wichtig, weil die Eigenart des Falls Berücksichtigung fordert. Die Persönlichkeit des Verstorbenen, ihr Verhältnis zur Gemeinde wie zur Kirche kann ja nicht unberücksichtigt bleiben. Auf der anderen Seite wird die Sitte der Leichenrede von sehr ernsten Schwierigkeiten gedrückt. Zu ihrer richtigen Einstimmung gehört die zuverlässige Kenntnis des Falls; und gerade sie ist, zumal in größeren Gemeinden, sehr schwer zu erlangen; Fehlgriffe begegnen infolgedessen nicht selten. War die Persönlichkeit des Verstorbenen nicht einwandfrei, so kämpft die Pflicht der Wahrhaftigkeit einen harten Kampf mit dem Taktgefühl, das am offenen Grab keine Kritik bringen mag, und mit der Wirkung des in weiten Kreisen fast zum Dogma gewordenen De mortuis nil nisi bene. Ganz besonders schwierig wird die Haltung der Rede, wenn die Persönlichkeit des Verstorbenen an sich einwandfrei, aber seine Stellung zum Christentum ablehnend war. Kein Wunder, daß

um dieser Schwierigkeiten willen oft die Abschaffung aller Leichenreden gefordert wird! Aber sobald die Kirche ihre Pfarrer keine Grabreden mehr halten läßt, werden Gedächtnisreden von Nichtpfarrern üblich werden; in manchen Gegenden Deutschlands schließen sich solche bereits in vielen Fällen an die kirchliche Feier an. So werden wir doch wohl den für die Grabrede sprechenden Erwägungen das größere Gewicht einräumen, nur eben fordern müssen, daß sie die durch den christlichen Standpunkt gegebene Linie ohne jede verletzende Kritik, aber mit sachlicher Bestimmtheit innehalte.

Der Ort und die durch ihn bestimmte Art der Rede ist verschieden. Eine Rede am Altar, die ursprünglich den Dank an das Trauergefolge auszusprechen hatte, heißt in manchen Gegenden „Abdankung"; selbst der aus dem Heidentum stammende Name „Parentation" (von parentare d. i. Eltern usw. ein Totenopfer darbringen) ist dafür noch im Brauch. Die Rede am Grab heißt zuweilen Standrede, in der Regel Grabrede. Findet im Gotteshaus ein eigentlicher Trauergottesdienst statt, so wird eine „Leichenpredigt" gehalten. Manche Ordnungen sehen, dem Brauch vergangener Zeiten folgend, mehrere Reden bei demselben Begräbnis vor.

5. **Feuerbestattung.** Von Anfang an war die Erdbestattung christliche Sitte. Die älteste Gemeinde übernahm sie aus dem Judentum; die Erinnerung an das Begräbnis Jesu diente ihr zum Rückhalt. Der Auferstehungsgedanke hat sie sicherlich gleichfalls gestützt. So war es verständlich, daß die christlichen Kirchen sich wehrten, als in der zweiten Hälfte des 19. Jhrh.s eine lebhafte Befürwortung der Feuerbestattung einsetzte. Von kirchlicher Seite wurden sehr ernste Gründe gegen die Neuerung ins Feld geführt: die Berufung auf das Alter der Sitte, die enge Verknüpfung der biblischen Gedankenwelt, der agendarischen Ordnungen, des evangelischen Kirchenliedes mit der Erdbestattung, die Rücksicht auf die Pietät, die sich in der Pflege des Grabes zeigt. Daneben wurden mit Rücksicht auf die Auferstehungshoffnung auch dogmatische Gründe geltend gemacht, die allein schon durch den Hinweis auf die Verbrennung der Leiber zahlreicher Märtyrer als nicht ausschlaggebend gekennzeichnet werden. Die Freunde der Feuerbestattung arbeiten vor allem mit hygienischen Gründen, machen daneben aber auch andere Rücksichten (Platzersparnis, Bewahrung vor Bestattung im Scheintod) geltend. Seit die staatliche Gesetzgebung der Feuerbestattung keine Hindernisse mehr bereitet, haben auch die evangelischen Kirchen ihren Widerstand insofern aufgegeben, als sie gegen einen gottesdienstlichen Akt im Falle der Feuerbestattung keinen Widerspruch mehr erheben. Die agendarischen Formulare lassen sich ja auch, wenngleich unter Preisgabe schönen Erbguts, dieser Bestattungsform anpassen; und zwingende dogmatische Gegengründe gibt es nicht. Aber die anderen angeführten Erwägungen genügen vollauf, um der Erdbestattung vom christlichen und kirchlichen Standpunkt aus den Vorzug zu geben und ihre Beibehaltung als Volkssitte zu wünschen.

Die kirchliche Handlung im Falle der Feuerbestattung kann sehr wohl in einem für solche Feiern hergerichteten Raum des Krematoriums

gehalten werden. Sie soll vor der Versenkung des Sarges in den Verbrennungsraum ihr Ende nehmen.

Literatur zu §§ 44—50

1. Taufe. Die Geschichte der Taufe ist bei Rietschel Bd. II, S. 4 ff. und bei Caspari (s. S. 4) § 10 behandelt. Die wichtigsten Einzelarbeiten geschichtlicher Art sind: W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl im Urchristentum, 1911; F. Rendtorff, Die Taufe im Urchristentum, 1905; A. Seeberg, Die Taufe im NT, 1913²; P. Althaus, Die historischen und dogmatischen Grundlagen der luth. Taufliturgie, 1893; A. v. Stromberg, Studien zur Theorie und Praxis der Taufe in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte, 1913. Für das Verhältnis der Taufe zu außerchristlichen Riten: G. Anrich, Das antike Mysterienwesen und sein Verhältnis zum Christentum, 1894; Frz. Jos. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, 1919. Die Geschichte der Taufliturgie in der Reformation behandelten außer Althaus (s. o.) besonders G. Kawerau, Liturgische Studien zu Luthers Taufbüchlein von 1523 (Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben, 1889), G. Rietschel, Luthers Lehre von der Kindertaufe und das luth. Taufformular (in: Beiträge zur Reformationsgeschichte. Festschr. für J. Köstlin, 1896) u. J. Gottschick, Die Lehre der Reformation von der Taufe, 1906. Sehr wichtig ist auch für diesen Gegenstand Paul Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus, 1921, S. 286 ff. Über das sog. Sündflutgebet: P. Drews, Beiträge zu Luthers liturgischen Reformen, 1910 S. 112 ff. Zu Exorzismus und Abrenuntiation gibt es eine reichhaltige ältere Literatur, die für ersteren bei G. Kawerau, RE³ V, S. 695 aufgeführt ist; zur letzteren vgl. C. W. Otto, Wider die Abrenunziation bei der Kindertaufe, 1864, und Dölger (s. o.). Die in § 44, 3 erwähnten Vorgänge in Mecklenburg sind geschildert im Mecklenburgischen Kirchen- und Zeitblatt, 1921 Nr. 8.

Grundsätzliches zur Gestaltung der Taufe bieten M. Kaehler: Die Sakramente als Gnadenmittel, 1903; J. Bauer, Studien zu einigen Abschnitten des neuen Kirchenbuchs, 1912, S. 8 ff.; O. Mehl, Die Taufe, MGkK 1918, S. 225 ff., 261 ff.

2. Konfirmation. Die Geschichte der Konfirmation gibt am ausführlichsten W. Caspari, Die ev. Konfirmation, 1890; daneben E. Simons, Die Konfirmation, 1909. Außerdem sind aber sehr beachtenswerte Einzelarbeiten erschienen, so W. Diehl, Zur Geschichte der Konfirmation, 1897; E. Hansen, Geschichte der Konfirmation in Schleswig-Holstein bis zum Ausgang der rationalistischen Periode, 1911 (zeigt, wie die Konfirmation aus der lutherischen Abendmahlserziehung herausgewachsen ist). Zu beachten ist auch W. Diehl, Wider das Dogma von Spener, dem Vater der Konfirmation. MGkK 1918, S. 183 ff. M. Reyländer, Die Begründung der Konfirmation vom prinzipiellen Standpunkt, 1902, gibt einen Abdruck der hessischen Ordnung von 1538.

Die Frage der Reform der gesamten Konfirmationspraxis kommt später zur Sprache; hier ist Beschränkung auf die gottesdienstliche Gestaltung geboten. Dazu: E. Simons, Konfirmation, und Konfirmandenunterricht, 1900; O. Mehl, Die Konfirmation, MGkK 1915, S. 73 ff.; O. Baumgarten, Die Reformbedürftigkeit der preußischen Konfirmationsordnung (ZprTh. 1891, S. 18 ff.); C. Bonhoff, Die Unhaltbarkeit der Forderung des Konfirmationsgelübdes, 1908; P. Mehlhorn, Hat die Kirche von den Konfirmanden eine Bezeugung ihres Willens zum Christentum zu verlangen? 1918; G. Traub, Konfirmationsnot und apostolisches Glaubensbekenntnis, 1911; J. Smend, Konfirmationsliturgie und Apostolikum (MGkK 1911, S. 8 f.); ders., Neue Beiträge zur Reform unserer Agende, 1913 S. 70 ff.; G. Löber, Wie ist über den obligatorischen Gebrauch des Apostolikums bei der Taufe und bei der Konfirmation zu urteilen? 1911; ders., Das apostolische Glaubensbekenntnis bei Taufe und Konfirmation, 1912; Bungenberg, Zur Umgestaltung der Konfirmationsfeier (MGkK 1912 S. 125 ff., 162 ff., 189 ff.; Reichert, Das Problem der Gestaltung der Konfirmationsfeier (Preuß. Kirchenzeitung 1912, Nr. 14–17). Bemerkenswert: B. Dörries, Zur Reform der Konfirmationsordnung (ZThK 1908, S. 81 ff.). Die gesamte Literatur zur Reform der Konfirmation bis 1901 ist Theolog. Rundschau 1901, S. 353 ff., 395 ff. von E. Chr. Achelis zusammenfassend besprochen.

3. Ordination und Einführung der Kirchenvorsteher. Die Literatur zur Ordination ist S. 90 unter dem Stichwort: Berufung ins Pfarramt angegeben. Zur Ergänzung unter dem liturgischen Gesichtspunkt: P. Graff (s. Nr. 1) S. 365 ff.; E. Hennecke, Zur Gestaltung der Ordination mit besonderer Rücksicht auf die Entwicklung innerhalb der lutherischen Kirche Hannovers, 1906; W. Thümmel, RGG IV, 1003 ff. — Die Einführung der Kirchenvorsteher ist bei Rietschel, Lehrbuch der Liturgik, Bd. II, S. 445 ff., ausführlich besprochen.

4. Kirchweihe und ähnliche Handlungen. Dionys Stiefenhofer hat „Die Geschichte der Kirchweihe vom 1. bis 7. Jhrh.“, 1910, dargestellt. K. A. H. Kellners Heortologie (S. 171) behandelt den Gegenstand S. 146 ff., Thalhofer-Eisenhofer in Bd. II S. 480 ff. Auf evangelischer Seite Caspari, RE X S. 499 ff.; Rietschel, Lehrbuch der Liturgik Bd. II S. 448 ff.; mit besonders klarer Herausarbeitung des evangelischen Standpunkts J. Smend, Der evang. Gottesdienst 1904 S. 110 ff.

5. Trauung. Grundlegend ist H. v. Schubert, Die evang. Trauung, ihre geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige Bedeutung, 1890. Sehr ausführlich und gründlich ist die Darstellung in Rietschels Lehrbuch der Liturgik II S. 207–306; hier S. 207 ein ausführliches Literaturverzeichnis. Zur geschichtlichen Entwicklung sind auch W. Diehl, Zur Geschichte des Gottesdienstes und der gottesdienstlichen Handlungen in Hessen, 1899, und Chr. Kolb, Die Geschichte des Gottesdienstes in der evang. Kirche Württembergs, 1913, und nicht zuletzt P. Graff (s. Nr. 1) S. 331 ff., zu vergleichen. Für die grundsätzliche Darlegung eines neulutherischen Standpunkts sind bezeichnend: Th. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen Bd. I 1854, und Herm. Cremer, Die kirchl. Trauung historisch, ethisch und liturgisch, 1875.

Neuere liturgische Darlegungen bei J. Smend, Der evang. Gottesdienst S. 94 ff.; ders. Neue Beiträge (s. S. 166), S. 89 ff.; J. Bauer, Studien (s. Nr. 1) S. 57 ff.

6. Bestattung. L. Ruland, Geschichte der kirchlichen Leichenfeier, 1901, berücksichtigt nur den katholischen Ritus. Von evangelischer Seite: Th. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, Bd. I; W. Caspari, RE[3] III S. 526 ff; Rietschel, Lehrbuch der Liturgik, Bd. II S. 306 ff. (hier S. 306 Literaturangaben); P. Graff (s. Nr. 1) S. 354 ff.; für Württemberg Kolb (s. S. 170) S. 365; für Hessen Diehl (s. S. 170) S. 341 ff. Eine sehr gut unterrichtende quellenmäßige Untersuchung: Das kirchliche Beerdigungswesen Deutschlands im 16. Jhrh., verfaßt von Hugo Grün (Gießener Diss.), lag mir in der Handschrift vor; der Druck war bisher unmöglich. Zur grundsätzlichen Erörterung sind außer den obengenannten Schriften zu vergleichen: J. Bauer, Studien (s. S. 170), S. 74 ff.; J. Smend, Der evang. Gottesdienst, S. 102 ff., und namentlich E. Waitz, Die kirchliche Begräbnisfeier, 1897.

Die Frage der „Einsegnung" ist behandelt von W. Otto, Die Einsegnung der Leichen, 1858, und W. Rohnert, Die Toteneinsegnung, eine Neuerung des 19. Jhrh.s, 1887.

Die Grabrede ist in vielen kleinen Aufsätzen behandelt worden. R. Hermes sprach MkP 1903, S. 310 ff., gegen die Grabrede, J. Jüngst ebenda S. 441 ff. für sie. Auch F. Niebergall, Die Kasualrede, 1907[2], erklärt: Abusus non tollit usum.

Über die Frage der kirchlichen Mitwirkung bei einer Feuerbestattung vgl. Jüngst-Schian, RGG II, 882 ff.; W. Bahnsen, Die Stellung der ev. Kirche zur Feuerbestattung, 1898; A. Freybe, Erdbestattung und Leichenverbrennung, 1908; scharf ablehnend P. Bard, Die Leichenverbrennung und die Kirche Jesu Christi, 1903.

Dritte Abteilung: Die gottesdienstliche Rede

Erstes Kapitel: Die geschichtliche Entwicklung

§ 51. Die Predigt vor der Reformation

1. Die alte Kirche. Die Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel war in erster Linie Missionspredigt. Wie sie etwa gestaltet war, davon geben die in der Apgsch (z. B. 2, 14 ff. 3, 12 ff. 13, 16 ff. 17, 22 ff.) aufgezeichneten Reden immerhin eine Vorstellung. Sind sie auch nicht als Wiedergabe wirklich gehaltener Reden anzusprechen, so spiegeln sie doch getreu die Art, wie der christliche Missionar damals gesprochen hat. Von der Gemeindepredigt jener Zeit wissen wir noch weniger. Wo enthusiastische Bewegung herrschte, wie anfangs in Korinth (I Kor 14), wird auch die religiöse Rede enthusiastischen Charakter getragen haben. Doch hat sich zweifellos bald in der Gemeinde die Sitte gebildet, daß ein Gemeindeglied,

anfangs der προφήτης, nachher der Vorsteher, in brüderlich-schlichter Art zu der Versammlung sprach. Es ist sehr wohl möglich, daß ntliche Schriften wie I Petrus oder der Hebräerbrief in irgendeiner Weise auf gottesdienstliche Reden zurückgehen; erweisen läßt es sich aber nicht. Als das erste Beispiel einer solchen brüderlichen Rede, das wir besitzen, wird der II Klemensbrief betrachtet; aber ob er wirklich eine genaue Wiedergabe ist? Jedenfalls wird es sich in jenen Zeiten um schlichte, jedes rednerischen Kunstbaus entbehrende, stark mit atlichen Zitaten arbeitende, die großen Gedanken des Christentums, nicht zuletzt auch seine ethischen Mahnungen betonende Ansprachen gehandelt haben. Beachtenswert sind in dieser Hinsicht die zahlreichen „Reden" in den apokryphen Apostelgeschichten des zweiten Jhrh.s. Die ersten Anfänge einer kunstvolleren Rede finden wir bei Hippolyt (gest. nach 235). Origenes (gest. 254) aber bildet eine ganz andere Methode aus; er gibt mit Zuhilfenahme des dreifachen Schriftsinns eine Deutung biblischer Texte, deren Eigenart in der Methode liegt, mit der er auch unfruchtbaren Texten moralische und religiöse Gedanken abzugewinnen weiß. In der Folge bildet sich dann die Unterscheidung einer formgerechten Rede nach den Regeln der Rhetorik (λόγος, sermo) und einer schlichten Textauslegung (homilia) heraus. (Näheres darüber § 59, 5.)

Die Blütezeit der Predigt, die ins 4. und 5. Jhrh. zu setzen ist, pflegt die Kunstrede. Freilich ist uns von den Gemeindeansprachen kleinerer Männer so gut wie nichts erhalten; und wir müssen uns hüten, die Durchschnittspredigt nach den rednerischen Größen des Ostens, wie Basilius von Cäsarea (gest. 379), Gregor von Nazianz (gest. um 390), Gregor von Nyssa (gest. nach 394) und besonders Chrysostomus (gest. 407), zu beurteilen. An deren Reden aber sehen wir, in welchem Grad die Regeln der Rhetorik auch in der Predigt zur Herrschaft gekommen sind. Und nicht bloß ihre Regeln, sondern auch die ganze von ihr gepflegte wortreiche, kunstreiche, geistreiche Art, die den schlichten Inhalt christlicher Botschaft oft völlig hinter klingenden Wendungen, gehäuften Vergleichen, von überallher geholten Zitaten und pathetischen Anreden zurücktreten läßt. Wohl beschäftigt sich auch diese Predigt mit der Bibel; und auch jetzt fehlen Reden nicht, die, etwa der Art des Origenes folgend, mehr die Schrift praktisch-mystisch auszulegen und anzuwenden suchen, als daß sie rednerischen Erfolgen nachjagten. Wohl ist auch im Mund dieser Prediger die Rede oft ein Mittel, ernsten christlichen Gedanken wuchtigen Ausdruck zu verleihen; aber die Effekte und Beifall haschende Manier ihrer Zeit macht sich selbst dort geltend, wo heiliger Ernst allein regieren sollte. Im Westen ist der Kunstcharakter der Predigt nicht in gleichem Maße hervorgetreten wie im Osten. Ambrosius von Mailand (gest. 397) und Augustin (gest. 430) sind auch als Redner groß, und ihre Kunst verschmäht kein geeignetes Mittel. Eduard Norden hat ja Recht: „Augustinus ist auch als Stilist die gewaltige, Vergangenheit und Gegenwart überragende Persönlichkeit". Aber man hat doch bei der Lesung der Predigten dieser Männer den Eindruck, daß ihnen die Sache immer sehr viel wichtiger bleibt

als die Form. Gerade Augustin kann zuweilen die Sorge um die Form ganz beiseitlassen; man spürt, wie ihn allein die Gedanken, denen er Ausdruck geben will, vorwärts treiben. Eher zeigte Petrus Chrysologus von Ravenna (gest. um 450) die Schwächen übergroßer Verwendung rednerischer Kleinkunst. Aber das wird bei ihm vor allem deswegen deutlich, weil ihm die mächtige Gedankenkraft eines Ambrosius und Augustin abgeht. Auch unter den späteren hervorragenden Predigern der alten Kirche wie Gregor I (gest. 604) und Cäsarius von Arelate (gest. 542) ist kein Kunstredner allerersten Ranges; der letztere besitzt eine bemerkenswerte Gabe volkstümlicher Rede.

Alle Predigt der alten Kirche ist, wenn man so sagen will, Schriftpredigt. Nicht als ob jede Predigt ein bestimmtes Bibelwort als Text ausgelegt hätte. Das ist nicht der Fall gewesen, obgleich die Anknüpfung an den verlesenen Abschnitt von alters her Brauch war und für die Regel auch blieb. Aber die Schrift wird in jedem Fall reichlich benutzt, oft geradezu praktisch erklärt. Ersteres geschieht auch in den Predigten, die ein bestimmtes Thema behandeln, in den λόγοι oder sermones. Daß trotzdem die innerste Art christlicher Frömmigkeit oft sehr wenig zur Geltung kommt, liegt formell an der ungeschichtlichen (allegorischen) Exegese, sachlich an der Entwicklung, die die Christenheit in dieser Zeit nahm und die sie schließlich zur morgenländischen Kirche einerseits, zur römisch-katholischen Kirche andererseits erstarren ließ. In dieser Entwicklung war es auch begründet, daß die Predigt immer mehr Nebensache wurde. Der Kultus beider Kirchen fordert keine Predigt (§§ 31. 32); im Osten kam die Predigt in vielen Gegenden ganz außer Übung. Noch heute wird sie in den Ländern im Osten des Mittelmeeres, wenn überhaupt, so nur sehr wenig gepflegt; gewisse Reformversuche jüngster Zeit, die vor allem die von Griechen bewohnten Städte zum Mittelpunkt hatten, haben keine tiefgehende Wirkung gezeitigt. Auch in Rußland wird nicht regelmäßig, aber doch etwas häufiger gepredigt. Nur läßt die geringe Bildung des Klerus die Predigt hier zumeist auf der Stufe einer schlicht-naiv-moralischen Ansprache stehen.

2. Das Mittelalter. Die ersten Jahrhunderte des Mittelalters sind größtenteils durch die Missionierung Deutschlands und Osteuropas bestimmt. Bei der Mission hat die Predigt ihre Rolle gespielt, obwohl längst nicht die Rolle, die ihr bei der heutigen Mission zukommt. Die Jahrhunderte langsamer Einbürgerung der Kirche in den neu gewonnenen Gebieten kennen keinen Priesterstand, der der Predigt in nennenswertem Maß fähig gewesen wäre. So blieb es lange im günstigen Fall bei sehr einfachen, oft recht unbeholfenen, an die Evangeliumsverlesung bei der Messe anknüpfenden Mahnungen; im ungünstigen Falle – und der war häufig – fiel die Predigt ganz fort. Förderungsversuche wie der Karls des Großen, der durch Paulus Diakonus ein Homiliarium, d. i. eine Sammlung von Predigten über die vorgeschriebenen Schriftlesungen, zur Benutzung durch die Priester, herstellen ließ, sind mehr Beweise für die Richtigkeit dieser Schilderung, als daß sie wesentliche Hilfe gebracht hätten. Auch die Kluft zwischen der Kirchensprache und der sich erst allmählich

entwickelnden Volkssprache hinderte die freie Rede. Die ersten Denkmäler deutscher Predigt, die uns handschriftlich aufbewahrt sind, zeigen ein bescheidenes Maß von Gestaltung; der geringen Kraft der Gedanken suchen die Prediger vielfach durch reichliche Verwendung von Vergleichen, Wundergeschichten und Legenden nachzuhelfen.

Sobald aber diese Periode geistiger Unselbständigkeit überwunden ist, sobald das religiöse wie das geistige Leben wieder kräftiger zu pulsieren beginnt, wird auch die Predigt wieder lebendig. Man greift wie selbstverständlich zu ihr, wenn es gilt, religiösen Eifer zu entfachen. Sie wird in den Dienst der Kreuzzugsbewegung gestellt; sie muß für die Reform der Kirche arbeiten. In den Klöstern, die Mittelpunkte neuer Frömmigkeit wurden, wird sie gepflegt; Ordensbrüder sind es vor allem, die sich ihr widmen; aber sogar auch eine nicht gering zu schätzende Laienpredigt ist zu verzeichnen. Dabei wird jetzt die religiöse und die theologische Entwicklung reich genug, um der Predigt eine mannigfaltige innere und äußere Gestaltung zu sichern. War Bernhard von Clairvaux (gest. 1153) ein Prediger der mystischen Versenkung in Christus, der glühenden Liebe zu Christus, so zeitigt die Scholastik eine bis in die winzigen Unterteilchen sorglich gegliederte, dogmatisch erstarrte Predigt. Die letzten Jahrhunderte des Mittelalters zeigen einen ungemeinen Reichtum an Predigtformen. Wo in dem Streben nach innerer und äußerer Reform der Kirche irgendeine neue Stimmung hervortritt, bedient sie sich ihrer. Für die Franziskaner und Dominikaner, später für Reformer wie Savonarola (gest. 1498) ist sie ja geradezu das Mittel der Einwirkung auf das Volk. Die Absicht der unmittelbaren praktischen Einwirkung auf weiteste Volksschichten bestimmt auch die Art der Predigt; jetzt erwächst eine wirkliche Volkspredigt. Sie ist nicht immer so praktisch, drastisch, kräftig und frisch gewesen wie bei dem berühmten Wanderprediger Berthold von Regensburg (gest. 1272); aber sie zeigt doch in vielen Fällen eine andringende, bewegliche Kraft. Diese Volkstümlichkeit artet aber im späteren Mittelalter — und nicht etwa bloß bei den Bettelmönchen — oft zur platten Trivialität oder zur burlesksatirischen Manier aus. Auch nimmt die Verherrlichung der Heiligen und der Maria, die mit den Mitteln legendarischer Ausschmückung arbeitet, immer größeren Raum ein; die Ablaßpredigt, die alle Schrecken des Fegefeuers ausmalt, gewinnt Boden. Daneben aber stehen Predigtströmungen, die von tiefernster, mystisch gehaltener Frömmigkeit getragen sind (Tauler, gest. 1361; Eckehart, gest. 1327). Prediger dieser Richtung, mystische Stimmung mit volkstümlicher Art verbindend, sind auch in der letzten Zeit des Mittelalters nicht selten; einer der bedeutendsten unter ihnen ist Geiler von Kaisersberg in Straßburg (gest. 1510). So viel verschiedene Predigtarten diese Jahrhunderte aufweisen, so groß ist auch die Mannigfaltigkeit der Methode, die Predigt mit der Schrift in Beziehung zu setzen. Doch lassen sich folgende gemeinsamen Züge feststellen. Daß die Predigt an einen bestimmten biblischen Abschnitt oder an ein biblisches Wort anknüpft, wird zur Regel; ebenso selbstverständlich ist, daß biblische Stoffe weithin zur Füllung der Predigt benutzt werden. Von irgendwelchem geschicht-

lichen Bibelverständnis aber kann keine Rede sein; die Lehre der Kirche beherrscht die dogmatische Deutung; die allegorische Auslegung wuchert. Daß der „Text“ die feste Grundlage für die Predigt geboten hätte, kann ebensowenig gesagt werden, wie daß er regelmäßig die Leitgedanken der Predigt bestimmt hätte; das ist wohl beim scholastischen Sermon der Fall, sonst aber meist nicht. Die Gedanken der Predigt entsprechen natürlich der Frömmigkeit der Zeit; das katholische Dogma ist selbstverständliche Voraussetzung, aber je volkstümlicher die Predigt, um so stärker ist die Neigung, das Moralische in den Vordergrund zu stellen.

§ 52. Die evangelische Predigt

1. Das 16. und 17. Jahrhundert. An Predigten hatte es vor der Reformation nicht gefehlt. Aber ihr Inhalt war nicht durch das Evangelium bestimmt gewesen; und im regelmäßigen Meßgottesdienst hatte die Predigt keinen festen Platz gehabt. Nach beiden Richtungen schaffte die Reformation Wandel. Die neue evangelische Erkenntnis füllte, wo sie durchdrang, die Predigt; und seit 1526 war die Predigt ein selbstverständlicher Bestandteil der „deutschen Messe“. Diese Errungenschaften sind nicht wieder verlorengegangen, wenn auch der Inhalt im Laufe der nächsten Jahrhunderte oft die religiöse Kraft der Evangeliumsgedanken über dem dogmatischen Eifer und der rednerischen Einkleidung vernachlässigte. Wohl aber muß man sagen, daß die Predigt oft eine Ausdehnung gewann, die, weil die menschliche Fassungskraft nicht berücksichtigend, ihre Wirkung geschädigt hat.

Die gesamte Reformation wäre ohne die Predigt einfach nicht denkbar gewesen. Der Reformator Luther brauchte das Wort der Predigt als wuchtiges Mittel zur Durchsetzung seiner Gedanken. Seine Predigten auf der Reise nach Worms packten das ganze Volk; seine Invokavitpredigten in Wittenberg 1522 bezwangen die Schwärmer. Seine reformatorische Erkenntnis bestimmte den Inhalt seiner Rede und die Art ihrer Schriftauslegung, wenn auch die allegorisierende Ausnutzung zuweilen noch begegnet. Ihm ist das Schriftwort wirklich die Grundlage der Predigt, weil er ihm die Leitgedanken entnimmt. Ohne irgendwelche Kunst üben zu wollen, beherrscht er doch meisterhaft die allergrößte Kunst, dem Volk warm und eindringend, schlicht und ernst zum Herzen zu reden. Dabei wirkt seine außerordentliche Beherrschung der Sprache mit; aber das Beste tut die außerordentliche Persönlichkeit. Spätere haben seine Art als methodus heroica bezeichnet. Dem Prediger Luther kam kein anderer gleich, auch die Schweizer Reformatoren nicht; weder Zwingli, so wuchtig er auf die Verhältnisse der Zeit auch über das religiöse Gebiet hinaus einging; noch Kalvin, so tief seine Schriftauslegung grub und so ernst er seinen Hörern die Forderungen Gottes zu machen wußte. Kalvins Predigt war lehrhafter geartet als die Luthers; das war vielleicht zuweilen ihr Vorzug, aber es war auch ihr Nachteil. Noch viel weniger aber als diese Großen sind andere Luther an die Seite zu stellen. Melanchthon war kein Pre-

diger; Bugenhagen predigte lang und gelehrt. Originell durch die ungemein reiche Verwertung von allerlei Stoffen war die Predigt des Johann Mathesius in Joachimsthal.

Die lutherische Predigt nach Luther nahm eine wenig erfreuliche Entwicklung. Gewiß: sie blieb immer evangelische Predigt in dem Sinn, daß sie streng auf Luthers Lehre hielt. Aber sie geriet rasch in den Bann einengender Predigttheorien und dogmatischer Steifheit. Das gilt nicht bloß von den vielen unbekannten Predigern, die wegen mangelnder Vorbildung nicht selbständig arbeiten konnten; für sie hatte Luther seine Kirchenpostille geschrieben, und sie benutzten sie oft ganz äußerlich; sondern es gilt auch von den Besseren und Besten, ja in gewissen Grenzen von allen. Melanchthons Anweisungen wirkten, da die eigene schöpferische Kraft fehlte, in der Richtung dieser Mechanisierung; der Perikopenzwang (§ 58) trug zur Ausbildung einer künstelnden Predigtweise bei. So verlor die Durchschnittspredigt des 17. und des beginnenden 18. Jhrh.s die freie Bewegung, den lebendigen religiösen Inhalt, die packende Kraft. Sie handelte den meist vorgeschriebenen Text nach ein für alle Male feststehenden Gesichtspunkten ab, indem sie ihm dogmatische Lehren und Widerlegung von Irrlehren, Mahnungen und Abstrafung von sittlichen Verirrungen, endlich Trostgründe entnahm (der „fünffache Usus"). Die Dürre dieses Schemas wurde mit allerhand rednerischen Künsteleien verkleidet; Bilder, Geschichten und Zitate füllten statt solider religiöser Gedanken die Rede. Von den Untugenden der Blümelei und der Schematisierung sind selbst solche Prediger nicht frei, die im übrigen nachdrücklich, oft ergreifend die Sprache evangelischer Frömmigkeit zu reden wissen. Das sind Männer, die eine Neigung zu mystischen Gedankengängen zeigen, wie Johann Arndt (gest. 1621), Valerius Herberger (gest. 1627), Heinrich Müller (gest. 1675) und Christian Scriver (gest. 1693).

2. Die Reformbewegung um die Wende des 17. Jahrhunderts. Eine energische Reformbewegung ging vom Pietismus aus, der den homiletischen Künsten den Krieg erklärte. Tatsächlich haben auch Männer wie A. H. Francke (gest. 1727) und Johann J. Rambach (gest. 1735) sehr viel schlichter und praktischer gepredigt und das Schema mehr beiseite geschoben als die strengen Lutheraner. Andere pietistisch Gerichtete blieben stärker an das Herkommen gebunden oder wurden durch ihre Eigenart gehindert, diejenige unmittelbare Wärme der Rede, die sie selbst wünschten, in ihren Predigten zum Ausdruck zubringen. Immerhin bedeutet der Pietismus den wirksamen Anfang der Selbstbesinnung auf die höchste Aufgabe der Predigt.

Die pietistische Reformbewegung wurde, namentlich in der ersten Hälfte des 18. Jhrh.s, durch Einflüsse der englischen und französischen Predigt unterstützt. In diesen Ländern war die Predigt im 17. Jhrh. andere Wege gegangen als in Deutschland. In England hatte sich eine Predigt der lehrhaften Gedankenentwicklung herausgebildet, deren vornehmster Vertreter der Erzbischof von Canterbury John Tillotson (gest. 1694) war. Sie war nicht einseitig dogmatisch, noch weniger scholastisch eingestellt; auch moralische Gegenstände wurden besprochen. Aber sie verschmähte alle un-

nütze Künstelei und baute sich streng sachlich auf; die einzelne Predigt erinnerte im Ton manchmal an die volkstümliche Abhandlung. Wer mit ihr die übliche deutsche Predigt verglich, mußte sich von der Inhaltlosigkeit und Formeitelkeit der letzteren abgestoßen fühlen. In Frankreich erlebte die katholische Predigt unter Ludwig XIV. eine unerhörte Blüte, die derjenigen im griechischen Osten des 4. und 5. Jhrh.s vergleichbar ist: höchste rednerische Kunst verband sich mit vollendeter Feinheit der Gedankenbildung. Die Schwächen dieser Art, die namentlich im Zurückdrängen des gewissenschärfenden christlichen Ernstes bestanden, wurden weniger empfunden als die Schönheit der blendenden, packenden Gestaltung. Auch die protestantische Predigt Frankreichs nahm an diesem Aufschwung teil. Waren auf katholischer Seite Bossuet (gest. 1704), Bourdaloue (gest. 1704) und Massillon (gest. 1742) die gefeiertsten Kanzelredner (auf sie paßt dieser Ausdruck), so rühmte die reformierte Seite einen Pierre du Bosc (gest. 1692) und einen Jaques Saurin (gest. 1730). Der Umstand, daß manche dieser Männer nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes gezwungen waren, außerhalb Frankreichs zu leben, half dazu, ihren Einfluß zu verbreitern.

3. Die Aufklärung. Zu diesen Einflüssen gesellte sich, abgesehen von der Wirkung der im Beginn des 18. Jhrh.s emporkommenden neuen deutschen Redekunst, vor allem diejenige der Aufklärung. Die Predigt der beiden letzten Drittel des 18. Jhrh.s spiegelt alle Phasen der Entwicklung von der Orthodoxie zum nüchternsten Rationalismus wieder. Mosheim (gest. 1755) vertritt dogmatisch noch eine milde Rechtgläubigkeit; der Berliner Reinbeck (gest. 1741) zeigt stärkere Einflüsse der Zeitphilosophie; auch J. F. W. Jerusalem (gest. 1789) befindet sich im Übergang von der alten zur neuen Lehrweise, steht aber jener noch näher als dieser. Erst mit den Berlinern Spalding (gest. 1804) und A. F. W. Sack (gest. 1786) sowie mit dem Leipziger Zollikofer (gest. 1788) dringt die eigentliche Aufklärung auf die Kanzel. Die beiden zuletzt Genannten waren reformierte Theologen; der Einfluß reformierter Art war in diesen Zeiten nicht gering. Gegen das Ende des 18. Jhrh.s schwindet der eigentlich christliche Inhalt aus der Durchschnittspredigt; der Vernunftglaube wird herrschend. Es läßt sich nicht bestreiten, daß zugleich die religiöse Kraft der Predigt immer mehr sinkt. Hatten der Pietismus und nach ihm Mosheim der Predigt zu religiösem Aufschwung geholfen, der gegenüber der orthodoxistischen Epoche einen kräftigen Fortschritt bedeutete, so folgt nun Ermattung und Verflachung. Man spürt ganz deutlich, wie wenig die eigentlich religiösen Fragen viele Prediger beschäftigen; weit mehr liegt ihnen an Fragen des praktischen, manchmal rein äußerlich praktischen Lebens. Anfangs treten moralische Gegenstände in den Vordergrund, nachher daneben andere, die nur noch an die Moral grenzen, oder auch solche, die weder mit Religion noch mit Moral etwas zu tun haben, sondern höchstens mit der allgemeinen Volkswohlfahrt. Zerrenners bekannte Natur- und Ackerpredigten sind längst nicht die auf diesem Wege am weitesten fortgeschrittenen; schlimmer ist es, wenn über hygienische Themata, wie Pockenimpfung und Schlaf, oder über landwirtschaftliche Themata wie Kartoffelbau geredet wird. Diesen

mit der ganzen Art der Aufklärung verbundenen schweren Nachteilen stehen nun freilich Vorzüge gegenüber. Ein Fortschritt ist es trotz aller Entgleisungen in der Praxis, daß der Grundsatz der Einstellung auf die Religion, nicht auf die Theologie, maßgebend wird; daß die Predigt sich darauf besinnt, daß sie nichts bringen soll, was nicht auf Gesinnung und Leben Einfluß ausübt. Ein anderer großer Fortschritt ist ferner auf dem Gebiet der Formgebung zu verzeichnen. Unter den Einflüssen des Auslands und des philosophischen Denkens wirft die Predigt allmählich das immer enger werdende Kleid des homiletischen Zwangsschemas ab und lernt sich frei bewegen. Es fehlt dabei nicht an Formlosigkeiten; aber im allgemeinen wahrt sie doch Ordnung in der Einteilung und in der Gedankenfolge. Auch im Verhältnis zum Text stehen den unleugbaren Nachteilen – Entleerung des Textes durch flache Eindeutungen – gewisse formelle Vorteile gegenüber; wenigstens die besten unter den Predigern jener Zeit wissen jetzt den Text als Ganzes zu nehmen und ihn von einem Grundgedanken aus zu gliedern. Dabei wächst freilich die Sehnsucht nach Befreiung vom Perikopenzwang; eine Sehnsucht, die denn auch in manchen Kirchengebieten in gewissen Grenzen Erfüllung findet.

Es wäre aber falsch, anzunehmen, daß die Entwicklung der Predigt jener Zeit nur eine Linie aufweist. Daneben laufen andere Linien: so die der ästhetisch-warmherzigen Predigt eines Johann Caspar Lavater (gest. 1801) und eines Johann Gottfried Herder (gest. 1803), die beide freilich auch von der Aufklärung kräftig berührt waren, ferner die Linie der konservativeren Predigt supranaturalistischen Gepräges, für die der vielgewandte, die Form höchst virtuos meisternde Dresdener Oberhofprediger Franz Volkmar Reinhard (gest. 1812) charakteristisch ist.

4. Bis zur Gegenwart. Das 19. Jahrhundert zeigt eine so ungeheure Fülle von Predigttypen, daß eine auch nur annähernd vollständige Aufzählung an dieser Stelle unmöglich ist. Nur um Herausstellung der Grundlinien kann es sich handeln. Zur Überwindung der rationalistischen Predigt tat das Beste D. F. Schleiermacher (gest. 1834), der die Predigt energisch auf ihre religiöse Aufgabe einstellt, dabei in der Art, wie er ihren Inhalt bestimmt und ihre Form gestaltet, deutlich zeigt, daß er von der vorhergehenden Epoche gelernt hat. Es folgt eine Predigtweise, die noch stärker zu den alten Inhalten zurücklenkt, indem sie teils biblizistisch verfährt (Ludwig Hofacker gest. 1828, Gottfried Menken gest. 1831), teils die Werte der Kirchenlehre wieder stärker nutzbar macht (Claus Harms gest. 1855; A. Tholuck, gest. 1877). Zur Herrschaft kommt nach der Mitte des Jhrh.s eine Predigt, die inhaltlich zum überlieferten Christentum steht, ohne konfessionalistische Schärfen geltend zu machen, während sie formell glatte thematische Gliederung mit peinlich genauer Textausbeutung verbindet (Kunsthomilie). Zu den Predigern dieser Gruppe gehören Männer wie Karl Gerok (gest. 1890). Emil Frommel (gest. 1898), der durch den rednerischen Glanz seiner Predigt ausgezeichnete Rudolf Kögel (gest. 1896), Heinrich Hoffmann (gest. 1899). Auch der volkstümlich-kräftig predigende Adolf Stöcker (gest. 1909) steht dieser Art nahe. Daneben lief eine von freierer theolo-

gischer Auffassung getragene Strömung, die manchen hervorragenden Vertreter zählte (Karl Schwarz, gest. 1885), aber wegen ihrer allzu philosophisch-allgemein, wenig psychologisch-praktisch gearteten Manier nicht viel Boden gewann. Die Prediger beider Richtungen behandelten, so verschieden ihre Inhaltsbestimmung sonst war, vorwiegend allgemeine Themata. Die immer mehr aufs Praktische gerichtete Entwicklung förderte in der zweiten Hälfte des Jhrh.s die Neigung zur Behandlung spezieller Gegenstände. Der Schweizer Albert Bitzius (gest. 1854) wurde darin vielen ein Vorbild; auch Friedrich Naumanns (gest. 1919) Andachten wirkten in dieser Richtung. Ihnen folgten besonders viele Anhänger der von A. Ritschl beeinflußten sog. modernen Theologie; genannt sei nur noch der zugleich starken sozialen Einschlag zeigende B. Doerries. Die Letztgenannten fügen sich nicht mehr dem Schema der Kunsthomilie; allmählich kommt eine ungezwungene Redeform auf, die bei Predigern geringerer Kraft nicht ganz selten zur Formlosigkeit wird. Davon abgesehen, ist eins der wichtigsten Kennzeichen der neuesten Entwicklung die Einstellung der Predigt auf die besonderen Verhältnisse der Zeit und der Gemeinde. Der Weltkrieg und die mit ihm zusammenhängenden Ereignisse förderten die Neigung zur Zeitpredigt. Der schärfer gewordene Blick für psychologische Differenzierung zeitigte die Erscheinungen einer besonderen Dorfpredigt und Kleinstadtpredigt, denen „akademische" Predigten, aber keine eigentlichen Stadtpredigten gegenüberstehen; dabei spricht natürlich die Tatsache mit, daß die große Mehrzahl der gedruckten Predigten Stadtpredigten sind. Bei dieser Entwicklung ist der Unterschied der theologischen Richtungen, der natürlich auch die Predigt beeinflußt, verhältnismäßig wenig in die Erscheinung getreten; auch konservative Theologen eignen sich die neue freie Gestaltungsform an.

Will man die Predigt der Gegenwart durch einige Typen charakterisieren, so mag man auf den konfessionellen Ludwig Ihmels, den evangelistisch-erwecklichen Samuel Keller, die mild positiven Ernst Dryander und Friedrich Lahusen, den von modernen Fragestellungen ausgehenden, dabei aber recht konservativen Friedrich Loofs, den ganz modernen und doch positiven Baseler Gustav Benz, endlich auf die theologisch frei gerichteten Christian Geyer und Friedrich Rittelmeyer hinweisen.

Zweites Kapitel: Wesen und Aufgabe der Predigt

§ 53. Das Wesen der Predigt

1. Die Predigt als gottesdienstliche Rede. Wollen wir das Wesen der Predigt feststellen, so müssen wir vom Wesen des Gottesdienstes ausgehen, dessen Bestandteil sie bildet. Gewiß wird sie nicht in allen Fällen im Gotteshaus gehalten, es kann auch einmal ein anderer geschlossener Raum oder ein Platz im Walde sein; aber das trifft nur dann zu, wenn der Gemeindegottesdienst aus irgendwelchen Gründen einmal seine gewöhnliche Stätte verläßt. Jedenfalls ist sie an diesen gebunden. Das Wesen des evangelischen Gottesdienstes aber ist Verkehr der Gemeinde mit Gott und Gottes mit der Gemeinde (§ 28, vgl. § 36,1). Während

die Gemeinde in Gesang und Gebet zu Gott redet, spricht Gott durch Schriftlesung und Predigt zur Gemeinde. Durch die Schriftlesung sagt Gott der Gemeinde, was er zu allen Zeiten und an allen Orten seiner Christenheit zu sagen hat. Sie ist das überzeitliche, nicht an die besonderen Umstände gebundene Wort Gottes. Gerade darum soll sie nicht das einzige Wort Gottes an die Gemeinde sein. Vielmehr muß auch Fürsorge getroffen werden, daß Gott in einer nicht von vornherein gebundenen Form zur Gemeinde reden könne. Nur so kann er der Gemeinde sagen, was gerade ihr und ihr gerade in dieser Stunde gesagt werden muß. Eine solche Rede Gottes muß freilich durch Vermittelung einer menschlichen Persönlichkeit geschehen, die mit der Gemeinde lebt. Nur so kann die Rede jene Beweglichkeit gewinnen, die notwendig ist, wenn sie treffen soll, was in der gegebenen Stunde zu sagen ist. Aus dem früher (§ 36,1) über den Gottesdienst Gesagten ergibt sich, daß diese Persönlichkeit nicht aus eigenem Willen reden darf, sondern einen Auftrag von der Gemeinde besitzen muß. Die evangelische Predigt ist die in zusammenhängender Rede durch das Mittel einer beauftragten Persönlichkeit erfolgende Verkündigung des Wortes Gottes an die gottesdienstlich versammelte Gemeinde.

2. **Folgerungen und Einwendungen.** Die Predigt ist also gottesdienstliche Gemeindepredigt. Wir sagen nicht „Kultuspredigt“, weil der evangelische Gottesdienst kein Kultus ist (§ 29). Aber wir betonen mit denen, die Kultuspredigt sagen, daß sie ganz und gar zum Gottesdienst der Gemeinde gehört. Die Gemeinde ist dabei als christliche Gemeinde gedacht; denn nur als solche will und kann sie mit Gott verkehren. Gerade gegen diese Voraussetzung erheben sich aber die lebhaftesten Einwände. Sind unsere Kirchengemeinden wirklich christliche Gemeinden? Sind sie nicht lediglich Parochien, die von den ihnen gesetzten Pfarrern mit dem Wort Gottes bedient werden? Zeigt nicht ein Blick auf die tatsächlichen Verhältnisse, daß wir es in den Gemeinden, ja auch in den Gottesdiensten keineswegs mit „Gläubigen“, sondern mit sehr unvollkommenen Menschen zu tun haben? Mit solchen oft, die lediglich der Sitte folgend zur Kirche kommen, während sie dem persönlichen Christentum sehr fern stehen? Wie kann der Prediger also mit Schleiermacher (Predigten, Bd I Vorrede) reden, „als gäbe es noch Gemeinden der Gläubigen und eine christliche Kirche“, als wäre die Religion noch ein Band, welches die Christen auf eine eigentümliche Art vereinigt? Ist nicht richtig, was man heut oft hört: „Die Zeit der Schleiermacherschen Kultuspredigt ist vorüber“? Dann wäre freilich auch die Zeit der Gemeindegottesdienste vorüber, und wir hätten nur noch Missionsgottesdienste und Erweckungsversammlungen. Tatsächlich ruhen diese Einwendungen doch auf einseitiger Betrachtungsweise und starken Übertreibungen. Gewiß gehören zu unseren Kirchengemeinden viele innerlich Entfremdete. Aber sie zählen andererseits zu ihren Gliedern auch viele, die wirklich Christen sein wollen. Und gerade in die Gottesdienste der Gemeinde kommen nicht die Entfremdeten, sondern die Treuen. Mögen, wo die Sitte des Kirchenbesuchs sehr fest gegründet

ist, auch solche darunter sein, die kaum noch ein inneres Verhältnis zu Christentum und Kirche haben, so sind das doch wenige. Die ganz große Mehrheit der zum Gottesdienst Erscheinenden will gerade durch ihr Kommen zeigen, daß sie auf die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde nicht verzichten will. So kann der Prediger zwar nicht voraussetzen, daß er lauter ernste Christen im Gottesdienst hat; insofern ist Schleiermachers Ausdruck von der „Gemeinde der Gläubigen" verbesserungsbedürftig. Aber er darf sich einer Gemeinde gegenübersehen, die als Ganzes den Willen zum Christentum hat und diesen Willen im Verkehr mit Gott zum Ausdruck bringen möchte.

Es ist also falsch, wenn sich der Prediger auf der Kanzel vorkommt wie der Missionar im Heidenland. Unsere gottesdienstliche Rede ist keine Missionsrede. Es ist falsch, wenn er sich fühlt, wie der Evangelist bei der Straßenpredigt oder auch im Gasthaussaal vor einem gemischten Publikum. Unsere gottesdienstliche Rede ist keine Evangelisationsrede. Einseitig ist es aber auch, der Predigt, weil sie ja ein Bestandteil des Gottesdienstes als der festlichen Vergegenwärtigung des Heils ist, schlechthin „festlichen Charakter" zuzusprechen. Was oben § 28, 6 vom evangelischen Gottesdienst gesagt wurde, bestimmt eben auch die Predigt. Die Unvollkommenheit der Gemeinde muß berücksichtigt werden. Sucht die Gemeinde, die sich ihrer Unvollkommenheit bewußt ist, den Verkehr mit Gott, so will sie, daß er ihr zur Überwindung ihrer Unvollkommenheit helfe. Die Predigt muß diesem Bedürfnis Rechnung tragen; durch sie will Gott der Gemeinde sagen, was die Unvollkommenheit ihres Christenstandes mindern kann, was ihr helfen soll, eine rechte Christengemeinde zu werden. Aber die Grundvoraussetzung ist und bleibt, daß der Prediger nicht zu Heiden und Unchristen, nicht zu Ablehnenden oder Widerwilligen spricht, sondern zu einer christlich sein wollenden Gemeinde. Er darf reden, weil sie hören will, was Gott ihr zu sagen hat.

3. Die Persönlichkeit des Predigers. Gott redet mit der Gemeinde durch das Mittel der Einzelpersönlichkeit. Steht dieser Umstand nicht im Widerspruch zu dem Wesen der Predigt als einem Wort Gottes an die Gemeinde? Verliert sie nicht notwendig den objektiven Charakter, wenn sie durch die Subjektivität eines Menschen hindurchgeht? Daß eine Spannung zwischen beiden Merkmalen besteht, kann niemand bestreiten. Aufgehoben würde sie nur, wenn der Prediger unter Ausscheidung alles Subjektiven ganz zum willenlosen Werkzeug in Gottes Hand würde, wenn er also gleichsam unter göttlichem Zwang spräche. Der Wunsch nach Predigern, die so reden, hat immer wieder zu der Forderung geführt, der Prediger müsse „Prophet" sein. Aber nicht einmal beim alttestamentlichen Propheten ist die Selbsttätigkeit ausgeschaltet; und wie könnten Tausende von Predigern, die zur bestimmten Zeit die Kanzel besteigen, Propheten sein? Wir werden jene Spannung nicht beseitigen können; wir werden auch imstande sein, sie zu ertragen, falls sich erreichen läßt, daß die Persönlichkeit wirklich zum Mittel Gottes wird. Der Prediger soll nicht sich selbst predigen, sondern soll der Zeuge Gottes sein. Hilfe leistet ihm dazu

ein Schriftwort, dem er die Grundgedanken seiner Predigt entnimmt. Im übrigen gibt es keine äußere Bürgschaft dafür, daß er der Gemeinde wirklich Gottes Botschaft verkündet, außer der Kontrolle der Gemeinde selbst, die freilich auch keine unbestechliche Richterin ist. Das Beste wird das Gewissen des Predigers tun müssen, das er gar nicht scharf genug halten kann. Die Objektivität seiner Rede soll aber auch keineswegs so weit gehen, daß sie alles Subjektive ausschließt. Die Vermittelung der Rede Gottes durch das Mittel einer menschlichen Persönlichkeit ist ja gerade der Weg, um diese Rede für die besonderen Verhältnisse gerade dieser Gemeinde geeignet zu machen.

§ 54. Die Aufgabe der Predigt

1. Die Predigt als Gottes Wort. Die Predigt ist Gottes Wort an die gottesdienstlich versammelte Gemeinde. Will man die Aufgabe der Predigt näher bestimmen so muß man fragen, welche Zwecke Gott verfolgt, wenn er zu einer evangelischen Gemeinde spricht. Diese Zwecke ergeben sich aus dem früher (§ 28, besonders Nr. 3) über das Wesen des Gottesdienstes Gesagten. Sofern der Gottesdienst der Freude am religiösen Besitz Ausdruck geben will, soll die Predigt diese Freude wecken, aussprechen, klären, reinigen, stärken. Dazu gehört die Darlegung der ganzen Herrlichkeit dieses Besitzes, aller seiner unausschöpfbaren Inhalte und seiner in die Ewigkeit hineinreichenden Auswirkungen. Diese Arbeit an der Vervollkommnung der Freude am religiösen Besitz wird nicht umhin können, seine Grundlagen in der geschichtlichen Offenbarung aufzudecken und zu erläutern.

Sofern die Unvollkommenheit in der Aneignung des religiösen Besitzes die Art der Gemeinde bestimmt, muß die Predigt zu ihrer Überwindung helfen. Zweifel und Schwankungen machen die Aneignung fraglich; die Predigt muß ihnen zu begegnen suchen. Steht es recht, so empfindet die Gemeinde angesichts dieses Besitzes ihre Unwürdigkeit; die Predigt soll dieses Bewußtsein nicht bekämpfen, wohl aber von ihm zur Erkenntnis der Größe der Barmherzigkeit Gottes überleiten. Aus dem religiösen Besitz erwachsen Verpflichtungen: nicht nur zum Dank, sondern auch zu der mit ihm gegebenen sittlichen Haltung. Die Predigt muß die ungeheure Fülle dieser sittlichen Forderung dem Gewissen nahebringen; sie darf sich dabei nicht mit dem allgemeinen Appell begnügen, sondern sie muß die Entfaltung der Forderung bis in die Einzelheiten des praktischen Lebens hinein versuchen, um den tausenderlei Ausflüchten, dem überraschenden Mangel an Folgerichtigkeit in der Gestaltung des persönlichen Lebens und des Gemeinschaftslebens tatkräftig zu begegnen. Dabei ist ihr Zweck keineswegs bloß Weckung des Bewußtseins der Sündhaftigkeit, sondern vielmehr Weisung zum christlichen Leben. Endlich wird die Predigt immer darauf Rücksicht zu nehmen haben, daß die Gemeinde aus schwachen Menschen besteht, die vom Leid und von der Sorge des Lebens bedrückt werden, die dem kommenden Tod ins Angesicht sehen. Sie wird also auch die Pflicht des aufrichtenden Trostes haben, dessen höchste Kraft in der Verkündung des

ewigen Lebens besteht. Alles in allem: die Predigt muß die Gemeinde, soweit sie sich ihres Christenstands fröhlich bewußt ist, in diesem stärken und ihr das mit ihm gegebene Heil nach allen Richtungen zum Bewußtsein bringen; soweit dieser Christenstand aber unvollkommen ist, muß sie der Gemeinde zur Überwindung der Unvollkommenheit helfen. So wird Gott mit einer christlichen Gemeinde reden; so soll es in seinem Auftrag die Predigt tun.

Stimmt es hierzu, wenn man die Aufgabe der Predigt als die der „Erbauung" bezeichnet? Im NT werden die Worte οἰκοδομή und οἰκοδομεῖν etwa im Sinn der Festigung und Entfaltung des christlichen Charakters einer Gemeinde gebraucht (I Petr 2,5); dann werden sie auch auf die einzelnen Gemeindeglieder angewandt, insofern es sich um ihren persönlichen Christenstand handelt (I Kor 10,23; 14,4. 17). Wenn diese Worte in unserem Sprachgebrauch die gleiche Bedeutung behalten hätten, so gäbe es keine besseren, um die Absicht der Predigt zu kennzeichnen. Schade nur, daß sie seit dem Pietismus den Beigeschmack der sentimentalen Gefühligkeit bekommen haben. Jetzt können wir sie nur insofern anwenden, als wir eine Mißdeutung nach dieser Seite hin vermeiden können.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß jede rechte Predigt etwas wirken will. Gott redet nicht, um zu reden; wenn er spricht, will er etwas erreichen. So darf auch der Prediger niemals seine Rede heruntersprechen, nur um sein Arbeitspensum zu erfüllen. „Eine Tätigkeit des Herrn soll in, mit und unter unserer Predigt geschehen" (S. Keller). Daß die Absichten dieser Tätigkeit von evangelistisch gestimmter Seite einseitig, unter viel zu äußerlicher Teilung der Gemeindeglieder in solche, die bereits Gotteskinder sind, und solche, die es noch nicht sind, beschrieben werden, hindert nicht die Anerkennung, daß gerade diese Kreise sich das Verdienst erworben haben, der Predigt ihre Pflicht, wirken zu wollen, nachdrücklich einzuschärfen. Sie darf weder ein ästhetisches Vergnügen noch eine gefühlige Schwelgerei bereiten; ihre Pflicht ist, die Gemeinde in ihrer Christenfreude und in ihrer Christenarbeit zu fördern.

2. Die Predigt und die Gemeinde. Wir brauchen im Gottesdienst neben der Schriftlesung die Predigt, weil nur sie Gott so zur Gemeinde sprechen lassen kann, wie gerade sie es gerade in dieser Stunde braucht (§ 53,1). Also muß die Predigt auf die bestimmte Gemeinde berechnet sein. Das bedeutet natürlich nicht, daß jede Predigt eine „Zeitpredigt" sein soll. Wohl aber soll jede Predigt zeitgemäß sein, sofern in diesem Wort nichts anderes liegt als das eben Gesagte. Daß die Zeitgemäßheit in diesem Verstand nicht die Ewigkeitsgemäßheit ausschließt, versteht sich von selbst; das Wesen der Predigt liegt ja gerade darin, daß sie ein Wort des ewigen Gottes an die Gemeinde sein will, also eine Anwendung ewiger Gedanken auf die Zeit. Deutlicher als die Forderung der Zeitgemäßheit ist die der Gemeindegemäßheit. Die hieraus entspringenden Folgerungen reichen so weit, daß sie in einem besonderen Abschnitt behandelt werden müssen (§ 60. 61).

Drittes Kapitel: Der Inhalt der Predigt

§ 55. Allgemeine Bestimmung des Inhalts

1. Grundlegung. Den Inhalt der Predigt bildet das, was Gott der gottesdienstlich versammelten Gemeinde zu sagen hat. Also muß alles, was in der Predigt Platz findet, wert sein, Gottes Botschaft an die Gemeinde zu bilden. Zugleich muß aller Predigtinhalt dem Charakter des Gottesdienstes entsprechen. Schleiermacher sagt: Es gibt nichts, „was seines Inhalts wegen aus der religiösen Rede ausgeschlossen werden müßte, nur das Unchristliche und das der Kirchengemeinschaft Widerstrebende kann ausgeschlossen bleiben" (Prakt. Theologie S. 204). Diese Bestimmung ist nicht scharf genug, weil sie das ganze Gebiet der Inhalte, die keinen Gegensatz zum Christentum, aber auch keine Bejahung desselben bringen, nicht ausschließen, sondern einschließen würde. Besser ist die andere, daß die Predigt zum Inhalt die Religion habe (Predigt = religiöse Rede; so Schleiermacher). Aber auch dadurch ist die Möglichkeit zu Mißverständnissen nicht beseitigt. Erstens kann es sich natürlich nur um die christliche Religion, und zwar in ihrer evangelischen Bestimmtheit, handeln; die gottesdienstlich versammelte Gemeinde ist ja eine evangelische Gemeinde! Zweitens aber darf der Inhalt der Predigt nicht auf das eigentlich Religiöse eingeschränkt, er muß vielmehr auf die Anwendung und Auswirkung des Religiösen ausgedehnt werden. Somit bleiben wir am besten bei der im Anfang gegebenen Bestimmung.

Eine Andeutung dieses Inhalts ist schon § 54, 1 gegeben. Hier bedarf es näherer Ausführung. Selbstverständlich wird sich der Inhalt der Predigt nach der in der Kirchengemeinschaft geltenden Auffassung des Christentums richten. Und so ernst sich auch der Prediger um die Erkenntnis dessen, was Gott durch ihn sagen will, mühen mag, so wird doch der Inhalt seiner Predigt nicht unbeeinflußt bleiben von der Auffassung, die der Prediger vom Wesen des evangelischen Christentums hat. Das ist ein Tribut, den die Predigt an die Bedingtheit alles Menschlichen zu entrichten hat. Wem diese Anerkennung bedrückend scheint, der mag sich daran erinnern, daß auch die Predigt der doch scheinbar alle Subjektivität ausschließenden katholischen Kirche keineswegs von dieser Bedingtheit frei ist. Die Geschichte der katholischen Predigt zeigt deutlich die Richtigkeit dieses Satzes. Man vergleiche Tauler und Eckehart mit den Ablaß- und Marienpredigern! Man vergleiche unter den heutigen Rottmanner mit Keppler und etwa mit Worlitschek! Für uns handelt es sich also um die Botschaft Gottes im evangelischen Verständnis. Auch in dieser Bestimmung können die Grenzen noch enger gezogen werden: lutherisches, reformiertes, nicht ausgeprägt konfessionelles Verständnis mögen sich geltend machen. Die Geschichte der Predigt lehrt, daß in noch anderem Sinn Sonderauffassungen des evangelischen Christentums die Predigt beeinflußt haben: traditionalistische, pietistische, aufklärerische, evangelistische Auffassungen. In gewissem Maß mag das unvermeidlich sein. Aber das Wesen der

Predigt nötigt immer wieder dazu, die Sonderauffassung zurückzustellen, das Christlich-Evangelische zur Hauptsache zu machen. Wir dürfen weder Gott in den Streit der Parteien hineinziehen, noch den Gottesdienst zur Verbreitung von Sonderideen benützen. Gerade die Rücksicht auf den Gottesdienst der Gemeinde zwingt zur Zurückstellung alles nur Persönlichen. Sofern die Gemeinde in ihrer Eigenart durch die Zugehörigkeit zu einer Kirchengemeinschaft bestimmt wird, hat die Auffassung dieser Kirchengemeinschaft im Unterschied von anderen in der Predigt ihr Recht. Weiter aber sollte die Sonderung nicht gehen: denn zur Kirchengemeinde gehören alle Glieder dieser Kirche, ohne Rücksicht auf ihre Sonderstellung. Der Gottesdienst, der die brüderliche Gemeinschaft pflegen soll (§ 28, 3), darf nicht durch die Herauskehrung einseitiger Auffassungen die Gemeinsamkeit stören. Also darf auch die Predigt das nicht tun; sonst würde sie gegen des Wesen des Gottesdienstes handeln.

Somit wird die evangelische Predigt den ganzen Reichtum des Evangeliums bringen müssen. Sie darf sich nicht erschöpfen in der Botschaft von der Gnade, die Gott in Christus dem Sünder schenkt; aber sie darf dieses Kernstück auch nicht beiseite lassen. Sie muß den gesamten Inhalt des christlichen Glaubens umspannen; und dazu gehören alle Beziehungen des Menschen zu Gott. Sie muß die Auswirkung des christlichen Glaubens in das praktische Leben hinein behandeln, also in das persönliche Leben, in das Berufs- und Arbeitsleben, in das öffentliche Leben hineinleuchten. Überall ist freilich nicht „das Leben" ihr Inhalt, sondern das, was Gott zu diesem Leben zu sagen hat.

2. Grenzen des Predigtinhalts. Diese Bestimmung des Predigtinhalts wird an Klarheit gewinnen, wenn nach verschiedenen Seiten hin die ihm gezogenen Grenzen aufgewiesen werden.

a) Was Gott der Gemeinde sagen will, ist Evangelium, aber nicht Theologie. Was zur theologischen Wissenschaft gehört, ist auszuschließen. Diese Grenzfestsetzung ist besonders wichtig, weil der Prediger kraft seiner Eigenschaft als Theologe in steter Gefahr ist, theologischen Gedankengängen Raum in der Predigt zu geben. Noch viel wichtiger wird sie dadurch, daß auch in der Kirchenlehre Religiöses und Theologisches ineinander übergehen. Greifen doch die meisten der lutherischen Bekenntnisse in weitem Umfang auf das theologische Gebiet über; und die dogmatischen Festsetzungen der alten Kirche bedienen sich sehr stark des Mittels der theologischen Überlegung. So hat denn die Predigt, zumal die lutherische Predigt im 16. und 17. Jhrh., einen sehr bedeutenden Einschlag von theologischer Lehre gehabt. Aber auch im 19. Jhrh. ist die Sonderung von Evangelium und Theologie keineswegs durchgeführt worden. Manche Prediger mit konservativer Theologie predigten das kirchliche Dogma mit Einschluß seiner theologischen Hüllen; Prediger der freieren Stellung gaben theologischen Gedankengängen Raum, indem sie jenes Dogma bekämpften. „Es hat in der Geschichte der evangelischen Kirche Zeiten gegeben, in denen die Prediger die Substanz ihrer Predigt lediglich aus der Dogmatik . . . entnahmen", stellte Steinmeyer fest. Es war dankenswert, daß gerade er, der streng lutherisch Denkende,

in Anknüpfung an Spalding die Forderung vertrat, „nicht Theologie, sondern Religion sei zu predigen" (Homiletik S. 44). Damit ist nicht bloß gesagt, daß die Gegenstände in der Predigt nicht „in der technischen Sprache" zu behandeln seien (Schleiermacher), sondern daß alles fortzubleiben habe, was als wissenschaftliche Ausdeutung und Verknüpfung gelten muß. — Aber sind denn Theologie und Religion überhaupt zu trennen? Wird nicht der einfachste religiöse Gedanke, sobald er geformt und ausgesprochen wird, zum theologischen Gedanken? In der Tat ist die Sonderung schwierig, vielleicht überhaupt nicht ganz durchführbar. Darin zeigt sich, wie unvollkommen die menschliche Vermittlung des Wortes Gottes ist. Auch entsteht eine gewaltige Schwierigkeit daraus, daß der eine Prediger mit Überzeugung zur Religion rechnet, was dem anderen Theologie ist. Einerseits ist das Sonderungsvermögen nicht gleichmäßig ausgebildet; andererseits wirkt die Art der Symbole und Bekenntnisschriften, ja in gewissem Grad die der Bibel, in dieser Richtung. Aber wenn aus diesen Gründen eine reinliche Ausscheidung alles Theologischen aus aller evangelischen Predigt kaum erreichbar sein wird, so bleibt doch die Notwendigkeit bestehen, jedem Prediger die Forderung: Keine Theologie in der Predigt! ins Gewissen zu schieben.

b) Steinmeyer stellt neben die dogmatischen Predigten die anderen, die ihre Substanz lediglich aus der Moral entnehmen. Er mag damit recht haben, daß diese Predigtart aus der Gegenwirkung gegen die dogmatische Predigt entstanden sei. Die Entscheidung auch über diese Predigten ist vom Wesen der gottesdienstlichen Predigt her zu treffen. Will Gott der Gemeinde moralische Lehren geben? Zweifellos will er anderes: die frohe Botschaft, das Evangelium, will er ihr offenbaren. Wer den Predigtinhalt auf Moral beschränkt, hat das Evangelium in seinem Kern nicht verstanden. Das gilt von vielen Moralpredigern im Zeitalter der Aufklärung. Aber hat Gott nicht durch die Propheten des AT und die Apostel des NT vielfach sittliche Mahnungen verkünden lassen, auch solche mit ganz bestimmtem Einzelinhalt (z. B. Eph. 4, 25 ff.)? So darf auch die Predigt sittliche Erörterungen, Mahnungen und Warnungen keineswegs ausschließen. Sie muß sie nur als in Gottes Sinn und Auftrag ausgesprochen beglaubigen. Das geschieht nicht, wenn Moralwahrheiten für sich der Gemeinde vorgehalten werden; wohl aber, wenn bestimmte Gedanken sittlichen Inhalts aus dem Evangelium abgeleitet und so als christliche erwiesen werden. Geschieht das, so entsteht keine trockene Moralpredigt, sondern die Kraft des Evangeliums wird für das praktische Leben ausgemünzt. Auf diese Weise wird auch die Gefahr beschworen, daß das Moralische sich auf Kosten des Religiösen zu breit ausdehne. Das Hauptgewicht wird immer, auch wenn es sich um sittliche Fragen handelt, der Einwirkung auf die innerste Persönlichkeit der Gemeindeglieder zufallen müssen, nicht der sittlichen Darlegung. Darin hat die Moralpredigt der Aufklärung am meisten gefehlt, daß sie mehr durch theoretische Erörterungen das moralische Handeln zu unterstützen strebte, als daß sie sich bemüht hätte, die religiöse Grundforderung, die doch auch Eph. 4, 24 jenen sittlichen Mah-

nungen vorausgeht, wuchtig in die Gewissen hineinzuprägen: Ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit!

c) Es schien vor kurzen kaum erforderlich, den Predigtinhalt auch nach der Seite der allgemeinen Wohlfahrt und des für sie Nützlichen abzugrenzen. Das 19. Jhrh. hatte sich ja mit Abscheu gegen die Nützlichkeitspredigten des Rationalismus gewandt. Niemand scheint Schleiermachers (S. 206) Satz zu bestreiten: „Sobald man z. B. die Nützlichkeit einer Sache auseinandersetzt und ihre Vorteile behandelt: so ginge dies aus dem religiösen Charakter heraus; wenn auch eine religiöse Anwendung nachher erfolgte, die Harmonie wäre doch gestört". Niemand wird mehr über Kuhpockenimpfung und Gemeindesteuer predigen. Aber die Jahre des Weltkriegs haben wieder eine Art Wohlfahrtspredigt gebracht. Predigten über die Kriegsanleihe und über das Kriegsbrot sind gehalten worden. Von da aus verstehen wir auch jene rationalistischen Prediger besser. Wohl bleibt zwischen ihren Predigten und den modernen Predigten über praktische Kriegsnotwendigkeiten ein Unterschied; die letzteren haben trotz ihrer Themata mehr religiöse Art. Aber die Gefahr, daß wir aus bestimmten drängenden Lagen heraus doch wieder zu einer unberechtigten Wohlfahrtspredigt kommen, ist nicht ganz von der Hand zu weisen. Darum muß scharf die Grenze gezogen werden. In die Predigt gehört nichts, was nicht aus der christlichen Zentralforderung „Ziehet den neuen Menschen an" abgeleitet werden kann. Sofern diese Ableitung geschehen kann, ist die Grenze offen. Nur muß die Predigt sich auf alle Fälle hüten, in Ableitungen aufzugehen; auf das Zentrum des Christenstandes kommt es zu allermeist an.

d) Es gibt Prediger, die der Schilderung des Lebens breiten Raum geben. Sie erzählen Beispiele und Geschichten, sie schildern Menschen und Verhältnisse. Auch sie beachten die der Predigt gezogenen Grenzen oft nicht genug. Wir haben nicht das Leben zu predigen, sondern Gottes Gnade und Gottes Willen. Gott, der durch den Prediger reden will, hat sicher nicht die Absicht, die Kenntnis vergangenen und gegenwärtigen Lebens bei den Hörern zu vermehren; er will die Gemeinde zu seiner Gemeinschaft führen. Dennoch wäre es grundfalsch, die Grenze so zu ziehen, daß die nähere Beziehung zum praktischen Leben aufhörte. Gott will seine Wahrheit auf das Leben angewendet wissen. Der Fehler jener Predigtweise liegt darin, daß die Schilderung so breit hervortritt, daß sie Selbstzweck wird. Sie darf nur Veranschaulichungsmittel für die göttliche Wahrheit sein; Werkzeug, um die gegen Allgemeinheiten abgestumpften Gewissen zu packen. Richtig wird eine — ob auch ausführliche — Geschichte aus dem Leben verwendet, wenn sie wie Nathans Erzählung II Sam 12 in die Spitze mündet: Du bist der Mann!

e) Aus der energischen Durchführung der Bestimmung der Predigt als einer Rede im Auftrag Gottes an die gottesdienstlich versammelte Gemeinde ergeben sich noch andere Grenzlinien. Nichts darf in die Predigt aufgenommen werden, was nicht in enger Beziehung zur Gottesbotschaft stünde. Keine ästhetisch noch so schöne Ausführung, keine noch so warm-

herzige Frühlingsschilderung ist berechtigt, es sei denn, daß sie deutlich zum Mittel würde, Gott zur Gemeinde sprechen zu lassen. Ja nicht einmal der Umstand, daß eine Gedankenreihe formell biblisch zu sein scheint, legitimiert sie schon für die Predigt. Zahllose Male haben Prediger die gebotene Grenze überschritten, indem sie eine biblische Geschichte auch in den Nebenzügen so breit ausschmückten, daß die Ausmalung zur Hauptsache wurde. Das AT enthält viele Stücke rein geschichtlichen Charakters, die deshalb, weil sie im AT stehen, noch lange nicht geeignet sind, Predigtinhalt zu werden. Es bedarf einer streng durchgeführten Selbstüberwachung des Predigers, um ständig alle Stoffe fernzuhalten, die mit einem Schein des Rechts („biblische" Herkunft, anschauliche Kraft, gefühlige Wirkung) Einlaß in die Predigt begehren, ohne zur Verkündigung dessen zu helfen, was Gott der Gemeinde zu sagen hat.

3. **Verteilung des Inhalts.** Die Predigt soll alles, was Gott der Gemeinde zu sagen hat, enthalten. Aber nicht jede einzelne Predigt darf alle Gedanken, die dazu gehören, bringen. Sonst würde sie sich wegen der Überfülle der Gedanken auf allgemeine Andeutungen ohne genaue Ausführung, daher auch ohne nachdrückliche Wirkung, beschränken müssen. Die späteren Predigten aber könnten nichts mehr tun als das bereits Gesagte wiederholen. Dadurch würden die Gottesdienste zur Eintönigkeit verurteilt. Statt dessen muß der Prediger die zur Verfügung stehenden Gedanken sorgfältig verteilen, so daß alles Wichtige in bestimmtem Zeitraum seinen Platz findet, ermüdende Wiederholungen aber vermieden werden. Die im Mittelpunkt stehenden Kerngedanken sind nicht zu vergessen, aber auch spezielle Gegenstände von Wichtigkeit müssen ihren Platz finden. Auf diese Weise wird der Prediger davor bewahrt, immer wieder in dieselben Gleise einzubiegen und Steckenpferde zu reiten. Wesentliche Hilfe bei dieser Einteilung der Stoffe leisten die Texte; zumal die Festlegung von ganzen Textreihen ist dafür sehr nützlich (§ 58).

§ 56. Besondere Arten der Predigt

In der Praxis wie in der theoretischen Erörterung werden oft bestimmte Einzelarten der Predigt unterschieden, die, sofern sie inhaltlich bestimmt sind, hier besprochen werden mögen.

1. Lehrpredigten sind von jeher üblich gewesen. Zu ihnen gehört ein großer Teil der im Luthertum vielfach gehaltenen Katechismuspredigten. Die auch in jüngster Zeit oft vorkommenden Apostolikumspredigten gehören gleichfalls hierher. Nach § 55, 2 sind sie verfehlt, sobald sie dogmatisch werden. Wäre Lehrpredigt und dogmatische Predigt gleichbedeutend, so wäre über sie entschieden. Gibt es „Lehre" ohne Dogmatik? Auch der Religionsunterricht lehrt, ohne Dogmatik zu treiben. Der Gottesdienst muß aber die Grenzen noch enger ziehen als der Unterricht; und es bleibt richtig, daß Lehre immer an Dogmatik grenzt. Andererseits ist die christliche Religion nicht von Erkenntnisfragen loszulösen. Sofern es sich nicht um Fragen wissenschaftlicher Begründung und Formulierung handelt,

sondern um Fragen der religiösen Erkenntnis, besteht ein Bedürfnis nach ihrer Beantwortung auch im Gottesdienst. Die Antwort im Rahmen des Gottesdienstes kann nie einläßlich sein, nie alle Momente berücksichtigen, nie die Verbindungslinien nach anderen Problemen hin ziehen, nie die letzten Voraussetzungen klären; insofern wird sie eben weder Dogmatik noch im eigentlichen Sinn Lehre bringen. Aber sie kann gerade die religiösen Zentralpunkte, von denen die Entscheidung abhängt, in den Vordergrund schieben und dadurch der Gemeinde den Dienst leisten, daß sie auf den richtigen Weg gewiesen wird, auf dem weiteres Nachdenken zum Ziele führt. Sofern sie in dieser Weise verfährt, also die religiöse Bedingtheit aller dieser Fragen zum Ausgangspunkt, ja zu ihrem Gegenstand macht, hat sie ein Recht im Gottesdienst. Besser als der Name Lehrpredigt wäre vielleicht der andere: Predigt über Fragen der religiösen Erkenntnis.

2. Mit den Lehrpredigten hängen die apologetischen Predigten eng zusammen. Sie sind im Grunde genommen nichts als Lehrpredigten mit „apologetischer" Abzweckung, d. h. mit der Absicht, das Christentum gegen Anzweifelungen und Bedenken in Schutz zu nehmen. Sie stehen und fallen daher mit den Erkenntnispredigten. Aber ihre Besonderheit bedarf noch der Beurteilung. Ist es richtig, im Gottesdienst, vor der christlichen Gemeinde und für sie, das Christentum zu verteidigen? Das wäre ganz verfehlt, wenn in allen Hörern der christliche Glaube in voller Kraft lebte. Dann wären ja diejenigen, an die sich die Predigt wendet, nicht zugegen. Unsere Gemeinden sind aber, so gewiß sie Christengemeinden sein wollen, doch nicht Gläubigengemeinden. Regelmäßig werden unter ihnen Suchende und Fragende, auch Schwankende und Zweifelnde sein. Selbst den Gefestigten machen Einwände und Bedenken gegen den christlichen Glauben oft zu schaffen. Ihnen muß die Predigt zu helfen suchen. Natürlich wäre es falsch, wenn sie sich gegen Gegner wenden wollte, die nicht im Gottesdienst sind; sie muß die innersten Fragen der anwesenden Gemeindeglieder zu erfassen und zu beantworten suchen. Das Verfahren darf nicht dogmatisch sein; Aufgabe der Predigt ist es nicht, verstandesmäßig zu beweisen; auch bei der „Apologie" muß der Ausgangspunkt wie das Verfahren religiös sein. An die innere Bewährung muß sie sich wenden; sie soll Gott gleichsam unmittelbar in Berührung mit dem Menschenherzen bringen. Nicht auf den Verstand einzuwirken ist ihre Sache, sondern auf das Gewissen.

3. Gelegentlich sind geschichtliche Predigten gefordert und gehalten worden (Joh. Mathesius über Luthers Leben; E. Sulze). Sind sie berechtigt? Daß der Prediger im Gemeindegottesdienst nicht Geschichtsunterricht zu geben hat, ist selbstverständlich. Aber er kann vielleicht an der Hand der Geschichte Gottes Wirken und Willen in der Welt aufzeigen? Sofern er das tut, ist die Geschichte nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Verkündigung der Offenbarung Gottes in der Geschichte. Die Art, in der die Geschichte diesem Zweck dienstbar gemacht wird, muß diesem Zweck angepaßt sein; es darf sich weder um wissenschaftliche noch auch um volkstüm-

liche Geschichtsdarstellung handeln, sondern allein um religiöse Geschichtsbetrachtung. Solche bieten im Grunde genommen auch alle Predigten an besonderen Jubiläums- und Gedenktagen, ganz besonders auch die dem Gedächtnis hervorragender christlicher Persönlichkeiten gewidmeten Predigten.

4. Der bloßen Moralpredigt ist das Urteil gesprochen (§ 55, 2). Aber der Behandlung sittlicher Fragen wurde ein gewisses Recht zugestanden. Darf sie unter Umständen den gesamten Raum einer Predigt in Anspruch nehmen? Wenn die sittliche Frage nicht vereinzelt, sondern in ihrer religiösen Bedingtheit besprochen wird, so ist dagegen nichts einzuwenden; ja, es kann geboten sein, in dieser Weise zu verfahren. Denn unter Umständen kann nur durch näheres Eingehen eindringlich deutlich gemacht werden, daß es sich nicht um Entscheidungen handelt, die jeder nach Belieben für sich fällen darf, sondern die vom religiösen Zentrum aus zu treffen sind. Ganz besonders gilt das, wo weitverbreiteten Anschauungen, die ganze Volkskreise oder Gesellschaftsschichten beherrschen, entgegengetreten werden muß, oder wo in gärenden Zeiten das sittliche Urteil aus dem Geleise geraten ist und erst wieder zurechtgebracht werden muß. Das kann nicht durch allgemein gehaltene Wendungen geschehen, sondern nur in genauerem Eingehen, das es ermöglicht, die ganze Wucht der religiösen Beweggründe zur Geltung zu bringen. Fragen der geschlechtlichen Sittlichkeit (die freilich aus anderen Gründen in unseren Gottesdiensten schwer einläßlich behandelt werden können), Fragen des Gemeinschaftslebens in allen seinen Formen (Familie, Gemeinde, Kirche, Staat, Vaterland, Menschheit) verlangen dringend Berücksichtigung auch in der Gemeindepredigt. Auch in Fragen der persönlichen Charakterbildung kann es angebracht sein, die Kunst der Selbstentschuldigung, die bei den meisten Menschen bis ins Feinste durchgebildet ist, mit rücksichtslosem Ernst religiös begründeter Darlegung bis in ihre letzten Schlupfwinkel zu verfolgen. Der Name Moralpredigt ist für diese Art von Predigten, weil er durch den Rationalismus völlig entwertet ist, nicht angebracht; nennen wir sie ethische oder auf deutsch religiös-sittliche Predigten!

5. Nur eine Abart dieser ethischen Predigten sind die zeitweis viel empfohlenen sozialen Predigten. Es handelt sich ja bei ihnen lediglich um die Behandlung eines Einzelgebiets der christlichen Sittlichkeit, nämlich des Verhältnisses der Stände, Schichten und Klassen eines Volkes zu einander. Nur weil dieses Gebiet, übrigens noch dazu in einseitiger Beleuchtung, besonders gegen das Ende des 19. Jhrh.s unter der Einwirkung der sozialen Frage die Aufmerksamkeit stark in Anspruch nahm, konnte das Mißverständnis entstehen, als ob die soziale Predigt eine Gruppe für sich bilde. Mag in gewissen Zeiten gerade diesen Fragen gesteigerte Wichtigkeit zukommen, niemals wird es berechtigt sein, sie einseitig anderen sittlichen Gegenständen gegenüber zu betonen. Wo man aber auf Fragen der sozialen Sittlichkeit zu sprechen kommt, muß strengstens beachtet werden, daß die Predigt keine Volkswirtschaftslehre treiben, sondern lediglich das Evangelium ausdeuten soll. Treffend sagt Friedrich Naumann: „Man muß sich immer vornehmen, Glauben zu predigen, und wo der Glaube von selbst

hineinfließt in die sozialen Sachen, da muß man sie packen. Man kann sich kein Schema sozialer Predigt machen, als gäbe es Predigten jenseitiger und irdischer Art."

6. Ebenso ist die Gattung der politischen Predigten zu beurteilen, die unter der Einwirkung der politischen Entwicklung häufiger geworden sind. Politik gehört zweifellos nicht auf die Kanzel. Aber die politische Betätigung ist von der sittlichen Betätigung nicht zu scheiden, so wahr Mensch und Staatsbürger nicht zu scheiden sind. Und zwar trifft das nicht etwa bloß auf den Staatsmann oder Parlamentarier oder Redakteur zu, auch nicht bloß auf das Mitglied des Parteivorstands oder den Vertrauensmann, sondern auf jeden Mann und jede Frau, insofern sie durch Abgabe ihres Stimmzettels oder auch nur durch das Aussprechen von Urteilen Stellung nehmen. Darum unterliegt auch jede politische Betätigung, sofern es sich um persönliche Stellungnahme handelt, sittlichem Urteil. Die Predigt muß dieses Urteil klären; sie soll dem Staatsbürger das Gewissen schärfen, damit er seine Entscheidung nicht leichthin treffe, damit er auch die politische Mitarbeit jeder Art unter den Ernst der Beurteilung vom christlichen Gewissen aus stelle. Sie soll auch bemüht sein, innerhalb der politischen Kämpfe die großen Gedanken der christlichen Bruderliebe zur Geltung zu bringen und dem Haß zu wehren. Eine Predigt, die nach diesen Grundsätzen die politische Betätigung unter das Licht des Evangeliums stellt, bringt keine Politik auf die Kanzel, ist auch gar keine „politische" Predigt; sie erfüllt nur ihre Pflicht als Verkünderin des Willens Gottes an die Gemeinde.

7. Die Zeitpredigten, zu denen ja die politischen Predigten gerechnet werden können, fordern noch allgemeinere Beurteilung. Ihre Eigenart besteht darin, daß sie Zeitereignisse, Zeiterscheinungen, Zeitfragen, Zeitsünden besprechen. Es braucht sich dabei nicht immer um sittliche Fragen zu handeln; auch religiöse Fragen können Zeitfragen und so Gegenstand von Zeitpredigten werden. Unter den Wirkungen des Weltkrieges ist die Frage der Theodizee eine Zeitfrage ersten Ranges geworden. Soweit es sich um die Behandlung religiöser und sittlicher Fragen handelt, ist das Erforderliche gesagt (§ 55, 2). Besondere Beachtung bedarf aber der Zeitcharakter dieser Predigt. Die kräftige Betonung des Zeiteinschlags rief während des Krieges eine Gegenwirkung hervor: man forderte bloße Evangeliumspredigt im Gegensatz zur Zeitpredigt. Diese Forderung ist falsch. Wer wagt zu sagen, daß Gott, wenn er zur gottesdienstlich versammelten Gemeinde redet, im Bereich des allgemeinen religiösen Gedankens bleiben und nicht auf die Fragen, die die Herzen durchwühlen, Rücksicht nehmen wolle? In jener Forderung sprach die Weltabgewandtheit pietistischer Frömmigkeit mit. Aber richtig ist, daß die Predigt der Kriegsjahre den Zeitcharakter gegenüber dem Ewigkeitscharakter, die Beleuchtung der Zeiterscheinungen gegenüber der Predigt der eigentlich religiösen Kerngedanken zu stark betont hat. Wenn sie ins Breite geht, ist sie immer in der Gefahr, an Tiefe zu verlieren. Zeitpredigt hat ihr Recht; aber nur, soweit sie nicht die religiöse Grundeinstellung der Predigt zurückdrängt.

8. Der jüngste Zweig am Baum der deutschen Predigt, die Dichterpredigt, gehört kaum in die Reihe der nach ihrem Inhalt zu unterscheidenden Gruppen von Predigten. Sie will ja selbst die Werke der Dichtung, die sie behandelt, gleichsam als Mittel zur Verkündigung religiöser Wahrheiten benutzen. So sollen der Absicht nach nicht die Werke selbst den Inhalt bilden, sondern diese Wahrheiten. Tatsächlich drängt sich aber in ihnen allen — bei Burggraf wie bei Felden — die Dichtung selbst stark vor; ihre Besprechung fordert viel Raum und Zeit, so daß sie tatsächlich einen großen Teil des Inhalts ausmacht. Dieses Verfahren ist um so bedenklicher, als die behandelten Dichtungen keineswegs als Darstellungen christlicher Gedanken angesprochen werden können; sofern der Prediger zwischen ihnen und der christlichen Religion Übereinstimmung voraussetzen zu dürfen oder nachweisen zu können glaubt, ist er oft im Bann von Vorurteilen. Daher ist die Gattung der Dichterpredigt abzulehnen. Dies Urteil trifft nicht die Predigten über ausgesprochen christliche Kirchenlieder, die recht nützlich sein können.

Viertes Kapitel: Die Predigt als Textpredigt

§ 57. Die Bedeutung des Textes

1. Die Textsitte. Es ist in den christlichen Kirchen nahezu allgemeine Sitte, daß die Predigt an ein bestimmtes Stück der Heil. Schrift angeschlossen wird. Die katholische Kirche pflegt diese Sitte ebenso wie die evangelischen Kirchen. Nicht immer in der Geschichte der Kirche ist die Sitte in gleichem Maß allgemein gewesen. Von den urchristlichen Gemeinden ist angesichts der Unsicherheit unserer Kenntnis für diese Frage besser abzusehen. Später zeigt sich, daß die Predigt in der Regel an einen eben verlesenen Bibelabschnitt anknüpft, ohne ihn doch in dem Sinn, wie wir es tun, als Text zu behandeln. Auch sind immer wieder Predigten ohne Anlehnung an einen einzelnen Bibelabschnitt gehalten worden. Während die Form der Homilie (§ 51,1) die enge Anlehnung forderte, konnte der Logos von einer solchen absehen. Doch hat sich die Textsitte allmählich immer mehr befestigt. Im Mittelalter begegnen wohl auch textlose Sermone, aber die Benutzung eines Bibelworts war die Regel; wenn während der Messe gepredigt wurde, so war das zur Verlesung kommende Evangelium der Predigttext. Ganz streng wurde die Bindung an den Text in den evangelischen Kirchen gehandhabt. Doch sahen die Kirchenordnungen für Nachmittags- und Wochengottesdienste auch Predigten vor, bei denen Katechismusstücke den Text bildeten. Erst im 18. Jhrh. begann hier und da ein Theoretiker gegen die Sitte anzugehen; die Prediger selbst haben auch in dieser Zeit immer Texte gebraucht. Selbst die Ganzradikalen, deren Predigten genau genommen philosophische Abhandlungen sind, setzen ihnen irgendeinen Bibelspruch vor. Seitdem ist die Sitte nicht ernstlich erschüttert worden, wenngleich in neuester Zeit vereinzelt textlose Predigten gehalten und auch gedruckt werden. Die Sitte ist so stark, daß, wenigstens in den regel-

mäßigen Gottesdiensten, die Gemeinde das Fehlen eines Textes sehr unliebsam empfinden würde. Auch ist durch die Kirchenordnungen von alters her die Benutzung eines Textes vorgeschrieben (§ 58).

2. Der Text als Beglaubigung der Predigt. Als von der Spannung zwischen der Subjektivität des Predigers und seinem objektiven Auftrag die Rede war (§ 53,3), wurde als ein Mittel zur Milderung dieser Spannung die Beglaubigung der Predigt durch den Text genannt. Sicherlich hat bei der Einbürgerung der Textsitte der Wunsch stark mitgesprochen, die Predigt als Auslegung eines Gottesworts und dadurch als Ausdruck des — Gnade gewährenden wie Gehorsam fordernden — Willens Gottes zu erweisen. Diese Auffassung stand im Einklang mit der Lehre von der wörtlichen Eingebung der Schrift. Seitdem diese Lehre aufgegeben und eine geschichtliche Betrachtung der Schrift zur Geltung gekommen ist, ist auch die Ansicht nicht mehr aufrechtzuerhalten, daß durch die formale Bindung an irgendeinen Schriftabschnitt eine Bürgschaft für die Christlichkeit der Predigt gegeben sei. Die genaue Bindung an einen atlichen Text gefährdet sogar diese Eigenschaft, da sie die Predigt an eine Vorstufe des Christentums fesselt. Außerdem ist trotz aller Theorien, die die Predigt geradezu als volkstümliche Auslegung der H. Schrift bestimmten (Andreas Hyperius, gest. 1564; vgl. § 59,4), die Predigt niemals lediglich Auslegung des Textes gewesen; wie oft sind ihre Gedankengänge ganz andere Wege gegangen als der Text! Man denke an das Zeitalter der Aufklärung! Von einer Beglaubigung der Predigt als eines Wortes Gottes an die Gemeinde durch den Text kann infolgedessen, ganz streng genommen, nicht die Rede sein. Aber die Gemeinde sieht ihn tatsächlich doch so an. Und sie hat immerhin, wenigstens in einer großen Anzahl von Fällen, an dem Text eine Art Handhabe, um die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Predigt mit der Bibel zu beurteilen. Dem Prediger muß diese Wertung des Textes durch die Gemeinde eine ernste Mahnung sein, daß er die Gemeinde nicht täusche; er wird sich ehrlich und ernst zu prüfen haben, ob seine Predigt wirklich in ihrem Kern durch den Text gedeckt sei. Er ist zu dieser Prüfung um so mehr verpflichtet, als ihm der Text, auch unter heutigen Verhältnissen, gelegentlich eine ihm selbst dringend notwendige Deckung gegenüber der Gemeinde gibt; dann nämlich, wenn er eingewurzelten Sünden und Schäden mit rückhaltlosem Ernst entgegenzutreten sich genötigt sieht.

3. Der Text als Hilfsmittel für die Predigtarbeit. Der Text ist viel mehr als eine Beglaubigung der Predigt; er ist dem Prediger ein wertvolles Hilfsmittel bei der Predigtarbeit. Er hilft ihm zur Findung des „Stoffs", den er für seine Predigt braucht; er führt ihn auf Gedanken, die ihm sonst vielleicht nicht nahegekommen wären; er bewahrt ihn vor der ungeheuren Gefahr, immer wieder die gleichen Wege zu gehen (§ 55, 3); er unterstützt ihn bei dem Bestreben, die Gedanken persönlich, anschaulich, lebendig zu gestalten. Endlich nötigt der Text den Prediger, immer wieder die Verbindung zwischen seinen eigenen Gedanken und denen der Bibel, also dem Ursprung des Christentums, herzustellen und sie zu ihnen in Be-

ziehung zu setzen. Daß diese Unterstützung durch den Text nicht von allen Predigern gleichmäßig benutzt wird, auch nicht von allen in gleichem Maß als notwendig empfunden wird, hindert nicht die Feststellung, daß der Text im allgemeinen in dieser Richtung wirkt.

4. Textlose Predigten? Muß jede Predigt einen Text haben? Die Darlegungen zu Nr. 3 zwingen nicht zur Bejahung dieser Frage. Der Prediger kann sich der Hilfe der Texte bedienen, ohne es gerade in jedem einzelnen Falle zu tun. Die Ausführungen zu Nr. 2 lassen textlose Predigten um der Gemeinde willen als miudertauglich erscheinen; aber eine allgemeine Pflicht zum Text begründen sie nicht. Noch weniger kann jene Pflicht aus der Forderung, daß die Predigt Gottes Willen verkünde, hergeleitet werden. Eine Predigt kann ganz und gar Gottes Willen zum Ausdruck bringen, ohne an einen Text gebunden zu sein; sie kann sogar nach Schleiermachers Wort „sehr biblisch sein, ohne gerade einen bestimmten Text zu haben" (Prakt. Theologie S. 830). Dennoch sind textlose Predigten, ganz abgesehen davon, ob das geltende Recht sie gestattet oder nicht, keineswegs zu empfehlen. Die Vorteile des Textes (Nr. 2 und 3) sind zu groß, als daß der Prediger auf sie verzichten könnte; und die Sitte (Nr. 1) ist zu stark, als daß er sie beiseite lassen könnte. Theoretisch können Predigten textlos sein; die Praxis empfiehlt dringend den Anschluß an die Textsitte.

§ 58. Zwangstexte und freie Texte

1. Die geschichtliche Entwicklung. Der Überblick über die Geschichte der Predigt (§ 51. 52) hat gezeigt, daß die Entwicklung von der Gewohnheit der Anknüpfung an die gottesdienstliche Lesung langsam zur festen Ordnung bestimmter Textreihen vorgeschritten ist. Erst die lutherischen Landeskirchen befestigten diese Ordnung gesetzlich. So wurden die von der alten Kirche ererbten Reihen liturgischer Lesestücke aus den Evangelien die regelmäßigen Texte für die Predigt des Gottesdienstes am Sonntagvormittag. Die dazu gehörigen Epistelreihen bildeten vielfach die Grundlage für die Predigt eines zweiten Sonntagsgottesdienstes. Daneben wurden — statt der Episteln oder für Wochengottesdienste — Katechismustexte vorgeschrieben. Selbstgewählte Texte konnte der lutherische Prediger daher nur in wenigen Fällen behandeln, nämlich wenn etwa für die Nachmittagspredigt oder die Wochenpredigt eine Vorschrift fehlte. Freier blieben großenteils die reformierten Prediger, da ihre Kirche die kirchliche Leseordnung nicht übernommen hatte. In Deutschland haben zuerst reformierte Prediger in größerem Umfang freie Textwahl geübt. Der sog. Perikopenzwang hat in den lutherischen Landeskirchen das 18. Jhrh. überdauert; er wurde nur allmählich hier und da etwas erleichtert, indem gestattet wurde, des Vormittags über die Episteln zu predigen, oder indem freie Texte neben den Zwangstexten in gewissem Maß freigegeben wurden. Jede Landeskirche zeigt in dieser Beziehung ein eigenes Bild. Im 19. Jhrh. wurde, meist ohne gesetzliche Änderungen, die Lage insofern anders, als der Zwang vielfach in Ver-

gessenheit geriet. Das gilt z. B. von der hessischen Landeskirche; aber auch in der altpreußischen besteht kein Zwangsrecht mehr; nur bindet hier in vielen Gemeinden die Gewohnheit an die alten Perikopenreihen. Seit der Einführung der Eisenacher Perikopen (§ 39, 2) werden auch diese als Predigttexte benutzt; dadurch ist die vielfach üblich gewordene Ordnung, wonach zwischen Evangelien, Episteln und freien Texten regelmäßig abgewechselt wurde, durchbrochen worden. Einige Landeskirchen wie die bayerische (rechts d. Rh.) haben besondere Reihen (in Bayern die von Thomasius zusammengestellten) auch als Predigttexte eingeführt. In Württemberg bestand bis in die jüngste Zeit Perikopenzwang; 1912 wurde gestattet, ausnahmsweise nach vorhergegangener Verkündigung über eine zusammenhängende Reihe sonstiger Texte aus der Heil. Schrift zu predigen und außerdem, wenn es in einzelnen Fällen besondere Bedürfnisse erfordern, freie Texte zu wählen. So ist denn der Perikopenzwang fast auf der ganzen Linie gelockert, wenn nicht ganz außer Gebrauch gekommen. Doch besteht in vielen Kirchen ein Zustand, der sich mit der Formel: „Nicht Perikopenzwang, aber Perikopenbrauch" kennzeichnen läßt. Die Benutzung freier Texte ist jedenfalls sehr viel häufiger geworden als früher.

2. Zwang oder Wahl? Der Textzwang hat den Vorteil, daß er die Wahl und damit manchmal die Qual erspart. Auch befreit er den Prediger von der einseitigen Gebundenheit durch die eigene Subjektivität; er hilft der Predigt dazu, daß sie das Ganze des christlichen Heilsbesitzes umfaßt (§ 55, 3). Endlich bedeutet er, wo der Prediger besonderen Rückhalt braucht (§ 57, 2), die sicherste Form der Gewährung eines solchen. Weiter reichen die Vorzüge des Zwanges nicht; das Bewußtsein der Gemeinden, mit allen anderen Gemeinden der ganzen Landeskirche gemeinsam den gleichen Text zu betrachten, ist doch kaum als besonderer Vorzug zu buchen. Über die Grenzen der Landeskirche hinaus reicht die Gemeinsamkeit sowieso nicht. Diesen Vorteilen stehen erhebliche Nachteile gegenüber. Wo Zwang herrscht, wird die Predigt an wenige immer wiederkehrende Textreihen gebunden; die ganze Fülle biblischer Gedanken kommt also nicht zur Auswertung; der Prediger wird zu ständiger Wiederholung derselben Texte gezwungen; die Folge ist Ermüdung oder Künstelei oder beides. Die besonderen Bedürfnisse der Gemeinde können keine Berücksichtigung finden, ebensowenig die des Predigers; die Predigt gewinnt etwas Starres, Unpersönliches, Zeitloses. Die Nachteile überwiegen die Vorteile weit, um so mehr, als die Vorteile auch ohne Zwang gesichert werden können. Wenn der Prediger nicht in jedem Falle aufs neue den Text wählt, sondern sich eine bestimmte Reihe von Texten zu behandeln vorsetzt, so ist er sowohl von der Verlegenheit der Wahl befreit wie von der Gefahr, immer wieder zu seinen Lieblingsgedanken zurückzukehren. Zugleich hat er dabei die Möglichkeit, je nach Bedürfnis zu unterbrechen und Texte, die ihm Not machen, oder die nicht bieten, was die Gemeinde gerade nötig hat, durch andere zu ersetzen. Auch braucht er sich dann natürlich nicht an einige wenige Reihen zu binden; er kann sich die ganze Fülle der von den verschiedenen deutschen Landeskirchen oder von Einzelnen geschaffenen Reihen zunutze

machen, auch zeitweis bestimmte biblische Abschnitte (Seligpreisungen, Gleichnisse, Leidensgeschichte, Vaterunser) als Grundlage nehmen, oder zum Wechsel für einige Zeit ganz freie Wahl üben. So ist denn der Textzwang abzulehnen; aber auch die jedesmalige freie Wahl ist keine erwünschte Lösung. Der beste Weg ist der einer freiwilligen, aber nicht mechanischen Bindung an gut gewählte Reihen im Wechsel mit freier Wahl. Strenge Selbstkritik lehrt den Prediger, nach welcher Seite hin gerade für ihn das Richtige liegt.

3. Die altkirchlichen Perikopen sind in ihrer Eigenschaft als kirchliche Lesestücke § 39, 2 besprochen worden. Die dort aufgewiesenen Mängel machen sich natürlich auch bei ihrer Verwendung als Predigttexte bemerkbar. Viel zu oft kehren ähnliche Gedankengänge wieder, so namentlich Heilungswunder, Dämonenaustreibungen, Verheißungen des h. Geistes. Will man diese Lesestücke als einzige Textreihen anordnen, wie lange geschehen ist, so verstärken sich diese Mängel ganz außerordentlich: es fehlen in ihnen ja hervorragend wertvolle Stücke des NT.s, wie z. B. die Seligpreisungen, das Gleichnis vom verlorenen Sohn. Ihre Anordnung läßt, sowohl in der Reihenfolge unter sich wie in der Zuweisung an bestimmte Zeiten und Festtage (Passionszeit; Joh 3, 1 – 15 am Trinitatisfest), sehr viel zu wünschen übrig. Durch die Hinzufügung anderer Reihen werden diese Mängel gemildert oder auch beseitigt. Die neue Fassung, die die Eisenacher Konferenz den altkirchlichen Reihen gegeben hat (§ 39, 2), hat gleichfalls einige Anstöße aus dem Wege geräumt. Dennoch gilt, daß diese Reihen nicht ohne Freiheit gegenüber einzelnen Abschnitten für die Predigt gebraucht werden sollten. Als Ganzes geeigneter sind z. B. die neuen Eisenacher Reihen.

4. Richtlinien für die Textwahl. Nach welchen Gesichtspunkten soll sich der Prediger bei der Wahl von Predigttexten richten? Zunächst entsteht die Frage, ob er beliebig aus jedem Buch der Bibel wählen darf. Auch aus den Apokryphen? Es gibt darüber keine gesetzliche Vorschrift. Die evangelische Würdigung der Apokryphen, die sie den übrigen biblischen Büchern nicht gleichstellt, schließt es aus, daß ihnen regelmäßig, etwa in ganzen Reihen, Texte entnommen werden. Täte das die Predigt, so würde sie sich von der christlichen Höhenlage weit entfernen. Damit ist nicht gesagt, daß nicht zuweilen auch apokryphische Texte benutzt werden können. Schleiermacher wollte sie nur für Reden, „die nicht in den Zyklus des Gottesdienstes gehören", zulassen (Prakt. Theol. S. 237), also bei anderen kirchlichen Handlungen. Aber diese Handlungen sind gleichfalls Gottesdienste; was für sie zulässig ist, ist auch im Gemeindegottesdienst nicht zu verbieten. Allerdings wird der apokryphische Text den Wert als Beglaubigung der Predigt (§ 57, 2) nicht im gleichen Maß besitzen. Aber wenn er für eine gegebene Situation die beste Grundlage bietet, wird es trotzdem nützlich sein, ihn zu gebrauchen. — Ist das Alte Testament genau so gut Textquelle wie das Neue? Die altkirchlichen Reihen ließen es unbenutzt. Schleiermacher lehnte atliche Texte ab; mit ihnen stelle der Prediger sich und die Zuhörer auf einen historischen Standpunkt, gebe ihnen ein fremdes

Bewußtsein und errege eine Gedankenverbindung, die nicht im Zusammenhange stehe mit dem, was er aus dem Text ableiten solle, wenn er christlich reden will (S. 238). Ist der Text im eigentlichen, engsten Sinn Quelle des Predigtstoffs, dann ist diese Ablehnung berechtigt. Die Theorie vom Text als der eigentlichen Quelle des Stoffs ist eben nur vom Standpunkt der Verbalinspiration mit der Zulassung atlicher Texte zu vereinigen. Macht man sich aber jene Theorie nicht zu eigen, sondern faßt das Verhältnis der Predigt zum Text weiter (§ 59, 4), dann ist die Wahl atlicher Texte keineswegs verfehlt. Der Prediger wird freilich nur solche wählen dürfen, die nicht etwa widerchristliche Gedanken enthalten (keine Rachepsalmen, keine Worte der Verneinung des ewigen Lebens); auch muß er Abschnitte meiden, die gar keine oder nur entfernte Beziehung zur christlichen Gedankenwelt haben (gesetzlich-kultische Vorschriften), oder die überhaupt keinen religiösen Inhalt haben (geschichtliche Schilderungen). Wohl aber darf er atliche Texte brauchen, die sittlich-religiöse Gedanken so formulieren, daß sie christlichen Gedanken gleichsam den Weg bereiten. Das AT bietet eine reiche Fülle solcher Worte (Psalmen, Propheten u. a.); und es ergänzt das NT, sofern es sich um Texte handelt, aufs wirksamste, weil es allerhand Situationen widerspiegelt, die das NT nicht kennt. So ist z. B. das AT die beste Quelle für Texte zu Predigten über die Beziehung Gottes zu einem ganzen Volke, über Gottes Walten in der Weltgeschichte. Das Neue Testament ist in vollem Umfang für die Textwahl freizugeben. Nur muß auch hier der Grundsatz walten, daß derjenige Text zu wählen ist, der eine ungezwungene Anknüpfung christlicher Gedanken ermöglicht, während Worte auszuschließen sind, die nur mit größter Kunst und auf Umwegen bewogen werden können, religiösen Gedanken als Grundlage zu dienen. Die Vorliebe für apokalyptische Texte ist immer etwas Verdächtiges; sie sind mit Vorsicht zu brauchen. Evangelische Texte sind so berechtigt wie epistolische. Nehmen sie noch nicht auf die Vollendung des Heilswerks Christi Bezug, verlangen sie darum auch eine besondere Behandlung, so sind sie doch von höchstem Wert, weil sie die Person Jesu Christi vergegenwärtigen.

§ 59. Die Benutzung des Textes

1. Geschichtliche Auslegung. Voraussetzung für richtige Benutzung eines Textes ist seine richtige Auslegung. In dieser Hinsicht zeigt die Geschichte der Predigt ein trübes Bild. Unter der Herrschaft eines anfangs mehr naiv-ursprünglichen, nachher dogmatisch fixierten Inspirationsglaubens deutete die Predigt ihren Text mit souveräner Willkür. Die allegorische Exegese beherrschte das Feld. Der Prediger las die ihm wichtig erscheinenden Gedanken in das Bibelwort hinein; die Verbindung stellte er durch Kunstgriffe der Deutung her. So konnte allerdings auch der unfruchtbarste Bibelvers zum Träger guter Gedanken gemacht werden; aber der Text war, so gebraucht, überhaupt nicht wirkliche Grundlage; die in ihn hineingelesenen Gedanken entsprangen vielmehr der eigenen,

oft recht wunderlich zusammengesetzten Gedankenwelt des Predigers. Diese Methode ist wie in der alten Kirche, so auch im Mittelalter herrschend geblieben. Es ist Luthers geschichtliches Verdienst, daß er den sensus literalis in sein Recht einsetzte. Dennoch ist die allegorische Erklärung auch nach Luther, ja bis in die jüngste Zeit, nicht völlig aus der Predigt, auch nicht aus der evangelischen Predigt, geschwunden. Einerseits fehlt es manchen Predigern an der vollen Erkenntnis der Notwendigkeit geschichtlicher Bibelerklärung; andererseits treibt der Wunsch nach recht „erbaulicher" Auswertung zu Deutungen, die sonst nicht in Frage kommen würden. Uns ist durch die theologische Wissenschaft des 19. und 20. Jhrh.s der Sinn für das geschichtliche Verständnis der Bibel geschärft. Wir dürfen sie nichts sagen lassen, was sie nicht ursprünglich sagen wollte. Alle Hilfsmittel allegorischer und typologischer Exegese sind vom Übel. Auch in der Predigt gilt lediglich der geschichtliche Sinn.

2. Praktische Auslegung. Dennoch ist ein Unterschied zwischen wissenschaftlicher und praktischer Auslegung. Jene hat den Zweck, den Sinn des Bibelworts mit allen Mitteln wissenschaftlicher Erforschung, mit allen Umständen eines wissenschaftlichen Apparats festzustellen. Diese will ihm seine „praktischen" Werte zu entlocken suchen. Sie darf aber nicht anders vorgehen als so, daß sie die wissenschaftliche Auslegung voraussetzt und ihre Ergebnisse als feste Richtschnur nimmt, ohne sich die geringste Abweichung von ihnen zu gestatten. So zu verfahren wird dem Prediger manchmal sauer, weil er gern irgendeinen ihm wertvollen Gedanken an den Text anhängen möchte, nun aber davon abstehen muß. Er wird, wenn er nicht auf den bestimmten Gedanken verzichten will, einen anderen Text wählen, sonst aber sich damit trösten dürfen, daß der Text ihm andere gute Gedanken erschließen wird. Auf den Ergebnissen der wissenschaftlichen Exegese baut nun aber die praktische Auslegung weiter auf. Ihre Aufgabe ist, alle Beziehungen zum praktischen Leben des Einzelnen wie der Gemeinde, die in dem Schriftwort liegen, aufzufinden und lebendig zu machen. Dabei ist jede Vereinzelung eines Schriftworts verkehrt; kann es wissenschaftlich nicht ohne Berücksichtigung aller Zusammenhänge verstanden werden, so auch nicht – man ist versucht zu sagen: so noch viel weniger – praktisch. Die innersten persönlichen, religiösen und ethischen Beziehungen sollen aufgefunden werden. Das Schriftwort muß aus diesen Beziehungen heraus Farbe, Leben und Anschauung gewinnen. An diese — immer noch geschichtliche – Stufe schließt sich dann eine weitere: die Beziehungen zwischen dem Schriftwort und dem praktischen Leben der Gegenwart sind herzustellen. Dabei ist große Vorsicht vonnöten, weil die Gefahr falscher Linienziehung groß ist. Die Parallelisierung zwischen der Geschichte und der Gegenwart darf den Abstand zwischen beiden nie außer acht lassen. Aber da trotz dieses Abstandes Mensch sein und Christ sein damals wie heut im tiefsten Grund dasselbe sind, ist es möglich, die praktisch-geschichtliche Deutung für die praktische Gegenwart auszunutzen. Die Gemeinde im NT ist nicht unsere Kirchengemeinde; die Ältesten im NT sind nicht unsere Kirchenvorsteher; die Stellung der Frau im NT ist

anders als ihre heutige Stellung; wir plagen uns nicht mit der Beschneidungsfrage; aber wir sind wie jene Christen Sünder, die durch die Gnade Gottes selig werden wollen. Das gibt die Möglichkeit zu praktischer Anwendung geschichtlicher Bibelerklärung.

3. Die verschiedenen Textgattungen. Dieser praktischen Bibelerklärung bietet jede Gattung von Texten besondere Aufgaben. Apokryphische Texte wird man nur wählen, wenn sie einen praktischen Gedanken in allgemeiner Fassung handlich darbieten. Alttestamentliche Texte brauchen wir in weiterem Umfang; bei ihnen empfinden wir also auch die Schwierigkeiten dieser Textgattung stärker. Wir müssen den atlichen Text sagen lassen, was er ursprünglich sagen will. Den Abstand des Textes von der ntlichen Höhenlage ausdrücklich zu betonen, wird zuweilen, aber nicht immer angebracht sein. Keinesfalls darf es so geschehen, daß dadurch der Wert des Textes in den Augen der Hörer herabgesetzt wird. Vielmehr muß das AT als die minder vollkommene Vorstufe des NT.s erscheinen. Am leichtesten wird das bei Texten aus den Propheten sein, weil ja Jesus selbst an die prophetische Predigt angeknüpft hat. Doch darf auch bei der Behandlung eines Prophetenworts nie der Eindruck entstehen, als bringe das AT bereits wesentlich das, was Christus gebracht hat. Auch die Psalmenfrömmigkeit ist atliche Frömmigkeit; die Dichter hoffen auf Gottes Vergeltung für ihr Wohlverhalten und nehmen die Huld Gottes für ihr Volk mit Selbstverständlichkeit in Anspruch. Aber es finden sich auch Klänge tiefgehender Erkenntnis der Sünde und ergreifenden Flehens um Gnade. Wer solche Worte als Texte braucht, wird gut tun, zu zeigen, wie auch diese innerlichste Frömmigkeit des AT.s im NT eine noch viel tiefere Art gewinnt. Erzählende Texte des AT.s sind mit großer Vorsicht zu benutzen, einmal weil ihre Geschichtlichkeit besonderer Prüfung unterliegen muß, sodann, weil ihre ganze Form aus einer Anschauungswelt heraus gebildet ist, die mit der christlichen lebhaft kontrastiert. Es gibt keinen anderen Weg zu ihrer Behandlung als den, daß man auf die Ausdeutung der mit dieser Form unlöslich verbundenen Einzelheiten entschlossen verzichtet, den großen Gedanken der Erzählung herausstellt und von ihm aus zu dem entsprechenden christlichen Gedanken die Brücke schlägt. Wer die Geschichte von Isaaks Opferung seinen Hörern als einen Protest gegen die Sitte des Menschenopfers darzustellen weiß, der wird die scheinbaren Nöte, die dieser Text bringt, leicht überwinden.

Auch das Neue Testament bietet sehr verschiedene Textarten. Zunächst heben sich die Evangelien von der Apgsch und den Briefen ab. Dort Geschichte, Worte und Taten Jesu; hier Zeugnis von Christus. Wer den Glauben an Christus seine Vollendung erst vom Kreuz her gewinnen sieht, der empfindet, daß es sich wirklich um zwei verschiedene Gruppen handelt. Wir müssen auch die evangelischen Texte geschichtlich verstehen, wie sie gemeint sind; der Gemeinde gegenüber aber müssen sie uns zum Mittel werden, das volle Verständnis des Evangeliums zu predigen. So ist selbst bei diesen Texten die geschichtliche Ausdeutung nicht das Letzte; vielmehr ist sie eine Vorbedingung für die Einstellung des Textes in den

Zusammenhang der christlichen Predigt. Dabei muß als Richtschnur der Satz gelten, daß — nicht etwa das Wort Christi, sondern — unser Verständnis Christi der Erweiterung und Vertiefung vom Standpunkt der Vollendung seines Werkes aus bedarf. — Die Apokalypse bietet schlicht-religiöse Texte wie z. B. 2, 10 b, daneben aber Texte von ausgeprägter eschatologischer Bildlichkeit. Sie als einzelne richtig zu verstehen, ist unmöglich; nur ein klares Gesamtverständnis des Buches gibt die richtigen Grundlagen.

Unter dem Gesichtspunkt der literarischen Form stellen unter den atlichen Abschnitten Erzählungen, Gleichnisse, Allegorien und schlichte Worte der Lehre oder der Mahnung je ihre besonderen Anforderungen. Die letzteren sind am schwersten anschaulich zu machen. Gelingen kann das nur, wenn wir sie entschlossen aus ihrer konkreten Situation heraus verstehen und sie auch der Gemeinde gegenüber in diese hineinstellen. Hier trägt die streng geschichtliche Deutung ihre schönsten Früchte. Wie lebendig wird II Thess 3, 10, wenn wir an eine in Erwartung des Weltendes lebende Gemeinde denken! Ferner bieten diese Texte vielfach die Schwierigkeit, daß ihre Gedanken in eigentümliche Denkformen gekleidet sind, die uns fremd geworden sind; wir müssen ihren tiefsten Gehalt hinter diesen Formen hervorholen. Es genügt, an die Paulusworte von der Rechtfertigung durch den Glauben zu erinnern, um die Größe dieser Schwierigkeit deutlich zu machen. Solche Begriffe müssen in unsere Denkweise „übersetzt" werden. Dabei ist alle Energie darauf zu verwenden, daß die „Übersetzung" wirklich eine solche bleibe und nicht etwa, wie das in der Aufklärung geschah, den inneren Gehalt verflache. Die wenigen Allegorien, die wir bei Paulus finden, sind für uns als Texte kaum benutzbar. Denn ihre Deutung fordert einen so großen Apparat, daß das Zeitmaß der Predigt für seine Bewältigung nicht ausreicht; die eigentliche Aufgabe der Predigt müßte dabei leiden. Außerdem läßt sich der Kerngedanke dieser Allegorien kaum von ihrer für unsere Gemeinden unverwendbaren Einkleidung lösen (Gal 4, 21 ff.!). Die Gleichnisse in den Reden Jesu tragen nicht alle die gleiche Art. Während in den Synoptikern das Gleichnis meist — von gewissen Sonderfällen, die nach der Allegorie hinübergleiten, abgesehen — einen ganz bestimmten Einzelgedanken in höchst anschaulicher Zuspitzung darbietet, bringt das Johannesevangelium durchgeführte Vergleichungen. So muß denn auch die Predigt die jedesmalige Sonderart berücksichtigen. Sie muß, wo lediglich die Zuspitzung den Sinn des Gleichnisses gibt, allen Versuchungen, Einzelzüge auszubeuten, entschlossen widerstehen. Die Erzählungen des NT.s sind als Texte von besonderen Problemen gedrückt. Wie verhält sich der Prediger gegenüber kritisch angefochtenen Berichten? Eine allgemeingültige Regel läßt sich nicht aufstellen, da die Ansichten der Prediger über Geschichtlichkeit oder Ungeschichtlichkeit der Stücke verschieden sind. Wo aber für den Prediger kritische Bedenken bestehen, braucht er deswegen die Erzählung nicht von der Verwendung als Text auszuschließen. Er wird dann eben den Gedanken, den die Erzählung enthält, als solchen, die Geschichte selbst aber als Einkleidung dieses Gedankens behandeln. Die Berichte über wichtige Begebenheiten aus dem Leben Jesu selbst

dürfen aber nicht bloß als Beispielerzählungen betrachtet werden; das würde ihrer Bedeutung nicht entsprechen. Mag mancher Zug z. B. aus der Leidensgeschichte in dieser Weise Benutzung finden; schließlich darf sich die Predigt niemals daran genügen lassen, Jesu Verhalten als vorbildlich zu würdigen; immer muß eine Würdigung seiner Person in ihrer Bedeutung für uns das letzte Ziel der Textbehandlung sein.

4. **Textgemäße Predigt.** Über die Frage, wie weit der Text die Predigt zu bestimmen habe, gehen die Ansichten auseinander. Auf der einen Seite steht eine Anschauung, die die Predigt zur Auslegung des Textes machen will. Steinmeyer, in neuerer Zeit der folgerichtigste Vertreter dieser Anschauung, erklärt: Der Text ergibt den Stoff. Außer dem Text bedarf es keiner anderen Quelle der Substanz der Predigt; ja jede andere Quelle wäre verderblich. So eng bindet er Predigt und Text zusammen, daß er den Satz aufstellt, der Prediger dürfe nie über denselben Text mehrere Male predigen; er müßte ja sonst dasselbe zweimal sagen. Steinmeyer schränkt diesen Satz nur insofern ein, als er dem Prediger eine zweite Predigt über denselben Text gestatten will, wenn dieser das Bewußtsein hat, beim erstenmal die wesentliche Wahrheit des Textes nicht gefunden zu haben. Den schärfsten Gegensatz zu dieser Theorie bildet die Auffassung, nach der der Text eigentlich nur das Motto der Predigt zu sein brauche. Diese Auffassung ist in der neueren Predigttheorie nicht vertreten; Schleiermacher hat sie für den Fall der mechanischen Bindung an Perikopen als Ausweg angedeutet, ohne für sie einzutreten (Prakt. Theol. S. 829). In der Praxis aber verfährt mancher Prediger nach dieser Anschauung. Richtig ist keine der beiden Ansichten. Die letztere wird dem Bedürfnis, aus dem heraus der Predigt ein Text gegeben wird (§ 57, 2. 3), nicht im mindesten gerecht. Ja, da sie kein inneres Verhältnis der Predigt zum Text herstellt, wird die Beglaubigung der Predigt durch den Text zum falschen Schein. Mag unter besonderen Umständen ausnahmsweis einmal kein anderer Weg gangbar scheinen, immer bleibt dieser Weg grundsätzlich falsch. Aber die Predigt kann auch nicht einfach zur Auslegung des Textes gemacht werden. Dadurch würde sie ja einen geschichtlichen Charakter erhalten. Mindestens müßte man ihr die Aufgabe der Anwendung des Textes zusprechen. Auch diese Bestimmung versagt, wo der Text nicht in seinem geschichtlichen Sinn auf die heutige Gemeinde angewendet werden kann, sondern erst auf die Höhe christlicher Anschauung erhoben werden muß (atliche Texte). Aber auch anderen Texten gegenüber braucht der Prediger eine gewisse Freiheit; denn die biblischen Schriften sind nicht als Sammlungen von Predigttexten geschrieben; infolgedessen enthalten sie auch nicht wohlabgeschlossene, gleichsam zur Anwendung fertige Texte. Vielmehr bieten sie wertvollste Gedanken in unlösbarer Verbindung mit anderen, die für die Gegenwart kaum noch Bedeutung haben. Sie bringen oft eine Überfülle von Gedanken auf knappem Raum in einer keineswegs zum Gebrauch bereiten Ordnung. Endlich fordert die Einkleidung in zeitgeschichtlich bedingte Formen (§ 59, 1. 2), daß dem Prediger diesen Formen gegenüber Freiheit gewährt werde;

andernfalls könnte er nicht mit Wahrhaftigkeit über einen biblischen Text predigen.

Der richtige Weg liegt zwischen den Extremen. Die Predigt benutze den Text, soviel sie nur vermag. Der Grundgedanke des Textes und der Leitgedanke der Predigt sollen übereinstimmen. Die anderen Textgedanken sollen, soweit das ungezwungen geschehen kann, auch der Predigt zur Bereicherung, Veranschaulichung, Vertiefung dienen. Aber im übrigen darf der Prediger auch dem Text gegenüber seine Freiheit wahren. Das Richtige ist, daß der Text so abgegrenzt wird, daß er einen bestimmten Grundgedanken zum Ausdruck bringt. Aber wo sich diese Forderung aus bestimmten Gründen nicht verwirklichen läßt, wo also ein Text mehrere Hauptgedanken bietet, darf die Predigt einen von ihnen zur Behandlung wählen. Nicht alle Textgedanken sind immer für den besonderen Fall fruchtbar zu machen; so dürfen minder brauchbare fortbleiben. Nicht alle Textgedanken fügen sich jedesmal zu einem geschlossenen Ganzen; so dürfen widerstrebende ausgeschlossen werden. Die Aufgabe der Predigt ist eben nicht kunstvolle Ausdeutung eines irgendwie begrenzten Schriftabschnitts, sondern Verkündigung des Willens Gottes an die Gemeinde mit Unterstützung durch ein Textwort. Eine Predigt wird nicht erst dadurch textgemäß, daß sie sämtliche Einzelmomente eines Bibelworts sorgfältig wiedergibt; sie ist es immer, wenn sie sich mit dem Hauptgedanken des Textes in Übereinstimmung befindet.

5. Die „Homilie". Mit der Art der Textbenutzung hängt die Unterscheidung von zwei Predigtarten zusammen, die man als Homilie und Themapredigt zu bezeichnen pflegt. Schon die alte Kirche bildete diese Typen aus (§ 51, 1). Die einen gingen einfach den Text entlang, erklärten Vers für Vers und wandten ihn praktisch auf ihre Hörer an. Die anderen behandelten einen bestimmten Gegenstand in Anlehnung an ein Bibelwort. Auf die nach jener Methode geformten Predigten wurde der Name Homilie angewendet, der ursprünglich lediglich die schlichte Ansprache im brüderlichen Kreise (ὁμιλεῖν = zwanglos verkehren) meinte; die nach der anderen Art gestaltete Predigt hieß Logos oder sermo (Themapredigt). Die zweite Gattung wurde im Lauf der Zeit immer mehr herrschend; doch nahm sie vielfach Formen an, die sie der Homilie näherten. Gelingt es nämlich, den Text so zu benutzen, daß man einerseits alle seine Einzelgedanken fruchtbar macht, andererseits sie sämtlich unter einen Hauptgedanken bringt, so sind die Eigenschaften der Homilie wie die der Themapredigt vereinigt. Diese Form bekam den Namen Kunsthomilie.

Welche der genannten Predigtarten verdient den Vorzug? An dieser Stelle ist die Frage lediglich unter dem Gesichtspunkt der Textbehandlung zu erörtern (vgl. § 62). Die Homilie macht – nach Claus Harms – „voll, aber nicht satt". Soll heißen: sie gibt viele Gedanken, aber sie bringt nicht einen Gedanken zu allseitiger, gründlicher und nachhaltiger Anwendung. Das liegt in ihrem Wesen. So kann es sehr wohl kommen, daß die Homilie, die doch ganz und gar Textpredigt sein will, den Text nicht voll zur Wirkung kommen läßt, weil sie ihn zu sehr zersplittert, zu wenig als Ganzes wirken läßt. Vor

allem aber wird sie dem Bedürfnis der Gemeinde nicht gerecht, die unmittelbar unter das Wort des gegenwärtigen Gottes gestellt sein will. Dafür ist die Homilie eben zu sehr Auslegung, zu wenig unmittelbare Verkündigung. Vergangene Geschlechter, die die Forderung der geschichtlichen Schrifterklärung nicht oder doch nicht entfernt in dem Umfang kannten wie wir, mochten das weniger empfinden. Für uns ist daher die Homilie im eigentlichen Sinn im Gemeindegottesdienst nicht am Platz. Die Kunsthomilie wird von diesen Bedenken nicht im gleichen Maß gedrückt. Sie sucht ja die Ausschöpfung aller Einzelmomente des Textes mit der Herausstellung seiner Einheitlichkeit zu verbinden. Auch kann sie, weil sie die Textgedanken nicht lediglich auslegend herausstellt, sondern sie auch zusammenfassend der Gemeinde nahebringt, leichter den Charakter unmittelbarer Verkündigung annehmen. Dennoch muß man sich hüten, die Kunsthomilie schematisch als die ein für alle Male beste Lösung zu betrachten. Gerade vom Standpunkt der Textbenützung aus ergeben sich Bedenken. Zwar, es gibt wirklich Texte, bei denen die Ausschöpfung aller Einzelmomente sich mit der einheitlichen Gestaltung ohne Gewalt verbinden läßt. Man denke an die Gleichnisreden Jesu und an manche in sich wohl abgerundete Geschichte aus seinem Leben! Viele andere Texte aber widerstreben diesem Verfahren; es bedarf dann, wenn man zur Kunsthomilie kommen will, der allzu sichtbaren Anwendung von Kunst, ja oft der Künstelei. Am ehesten ist die volle Einheit von Textauslegung und Themagestaltung zu erzielen, wenn es sich um ein in sich einheitliches, kurzes Textwort handelt. In anderen Fällen aber wird die Einheit zum bloßen Schein; oder aber, es werden dem Text, um ihn ins Schema zu pressen, alle Glieder ausgerenkt. Homilie und Kunsthomilie meinen es sehr gut mit dem Text; aber indem sie sich ganz unter ihn zu beugen scheinen, tun sie ihm unendlich oft Gewalt an.

Mit der Frage der Homilie und der Kunsthomilie hängt der Streit über „analytische" und „synthetische" Predigt aufs engste zusammen. Im Grund ist dieser Streit müßig. Die analytische Methode will den Text „analysieren", also seine Gedanken herausholen, entfalten; die synthetische Methode will ein geschlossenes Ganzes zusammenfügen. So dient die erstere in der Tat mehr der Homilie, die letztere mehr der Themapredigt. Nur will auch die Homilie nicht lediglich entfalten, sondern zugleich zur Anwendung bringen, und, sobald sie ihre Gedanken irgendwie ordnet, greift sie zum synthetischen Verfahren, wird sie Kunsthomilie. Aber auch jede andere Predigt muß erst Gedanken gewinnen, ehe sie sie zusammenfassen kann; benutzt sie einen Text, so ist sie immer zugleich analytisch. Der Prediger soll eben beides tun: die Textgedanken herausholen und sie zu einem Ganzen formen; dabei muß er so sehr analytisch und so sehr synthetisch verfahren, wie es der bestimmte Text und die besondere Gelegenheit erfordert.

6. Der Text das „Prius"? Ist die Predigt nur dann textgemäß, wenn der Text den Ausgangspunkt des Nachdenkens des Predigers gebildet hat, wenn er also gegeben war, ehe der Prediger den Gegenstand seiner Rede festgelegt hatte? Ist Steinmeyer mit seiner Mahnung im Recht:

„Frage nie, was soll ich predigen, sondern immer nur, worüber soll ich predigen? . . . Wähle überhaupt nie einen Stoff. Hinweg mit aller Stoffeswahl, nur Textesꝛwahl.“ Diese Auffassung erklärt sich aus dem Grundsatz, nach dem die Predigt Textauslegung ist (Nr. 4). Ist dieser Grundsatz in so einseitiger Fassung falsch, so fällt auch sie dahin. Die Predigt soll der Gemeinde übermitteln, was Gott ihr in dieser Stunde zu sagen hat. So muß denn der Prediger fragen, was das ist. Aus der Versenkung in die Forderungen des Tages, der Stunde, in die Bedürfnisse der Gemeinde, aus dem Leben seiner Seele mit Gott heraus kann er die Antwort gewinnen. In diesem Fall bietet sich ihm der Stoff der Predigt vor dem Text. Aber der Stoff wird noch keineswegs in ganzem Umfang, ja nicht einmal in voller Tiefe gegeben sein; beides gewinnt der Prediger meist erst aus dem Text heraus. Text und Stoff verweben sich zu einem Ganzen; wer mag nachher noch von den einzelnen Gedanken sagen, ob sie zuerst im Text oder in der Seele des Predigers dagewesen sind? Es gibt aber auch viele Fälle, in denen der Prediger auf die Frage, was Gott durch ihn der Gemeinde sagen wolle, keine klare Antwort zu gewinnen vermag. Dann mag er nicht einen Stoff, sondern einen Text wählen und dazu die Anregung durch eine Textreihe brauchen. War dies der Vorgang, so liefert der Text den Stoff. Aber auch in diesem Fall liefert er ihn nicht für sich allein. Angeregt vom Text, werden in der Seele des Predigers andere Gedanken wach, die sich mit den vom Text gegebenen verbinden. Der psychologische Vorgang ist eben nicht entfernt so eindeutig, wie manche homiletische Theorie es glauben machen will. Welche der beiden Verfahrungsweisen wohl die häufigere ist? Das kommt auf die Eigenart des Predigers, auf die größere oder geringere Unmittelbarkeit seiner geistigen Hervorbringung an. Aber auch äußere Umstände spielen eine Rolle: die Häufigkeit seiner Predigtverpflichtungen, die größere oder geringere Gleichmäßigkeit des Gemeindeerlebens. Das beste wird sein, wenn der Prediger sich nicht auf eine Weise festlegt. Die Mehrzahl der Prediger wird gut tun, in der Regel vom Text auszugehen, die andere Methode aber dort, wo Veranlassung gegeben ist, anzuwenden.

Fünftes Kapitel: Die Predigt im Verhältnis zur Gemeinde

§ 60. Die Forderung der Gemeindegemäßheit

1. Die geschichtliche Entwicklung. Die Predigt hat immer irgendwie auf die Zuhörer Rücksicht genommen, auch wenn die Predigttheorie das nicht ausdrücklich forderte. Es liegt nun einmal im Wesen der Rede, daß sie sich auf ihre Hörer einstellen muß. In der alten Kirche war es zeitweis üblich, daß dem Prediger Beifall geklatscht wurde; es war ebenso selbstverständlich, daß der ernste Prediger seine völlige Unabhängigkeit von diesem Beifall betonte, wie daß er unbewußt trotzdem durch ihn beeinflußt wurde. Wenn mittelalterliche Prediger nach der langen Fastenzeit am Osterfest in der Predigt Schwänke erzählten und so ein Ostergelächter ent-

fachten, so bestimmte sie dazu eben der Gedanke an ihre Hörer. Auch die lutherische Predigt des 17. Jhrh.s hat, so sehr sie das objektive Gotteswort darbieten wollte, doch dem Geschmack der Hörer Rechnung getragen; die Prediger haben, wie Heinrich Müller von sich selber bekennt, „geblümelt", um dem Leser (oder Hörer) „eine Anmut zu machen". Aber die Kunst der Einfühlung in die Empfindungen der Hörerschaft war damals nicht groß; sonst hätten die Prediger unmöglich fremdsprachliche Zitate in Fülle einflechten können. Erst seit dem 18. Jhrh. begann man sich ernstlich mit der Frage nach der Art der Hörer zu beschäftigen. Mit dem 19. Jhrh. trat diese Beschäftigung wieder zurück; die Biblizität der Predigt schien die Rücksicht auf die Besonderheit der Hörerschaft zu erübrigen. Erst die jüngste Zeit hat sie wieder aufleben lassen; es ist namentlich Niebergalls Verdienst, daß er die Frage: „Wie predigen wir dem modernen Menschen"? nachdrücklich gestellt und mit sorgfältigem psychologischem Eingehen beantwortet hat.

2. **Das Recht der Forderung.** Das Wesen der Predigt besteht darin, daß sie die Rede Gottes an eine bestimmte gottesdienstliche Gemeinde darstellen will (§ 36, 2). Sie muß also versuchen, Gott so reden zu lassen, wie gerade diese Gemeinde es braucht (§ 54, 2). Natürlich darf sich der Prediger nicht von den Wünschen der Gemeinde bestimmen lassen; nicht, was der Gemeinde gefällt, sondern was ihr not tut, muß den Inhalt der Predigt ausmachen. Aber eben das, was dieser Gemeinde not tut. Die übrigen Teile des Gottesdienstes können auf die Eigenart der Gemeinde in sehr begrenztem Umfang Rücksicht nehmen; sie sind ja großenteils (Lied, Schriftlesung usw.) an feste Formen gebunden. Der Wert der Predigt liegt gerade in ihrer Beweglichkeit; so muß sie diese Eigenschaft ausnutzen.

§ 61. Die Durchführung der Gemeindegemäßheit

1. **Die gottesdienstliche Gemeinde** ist immer sehr mannigfaltig zusammengesetzt. Zu ihr gehören regelmäßig Vertreter aller in der Kirchengemeinde selbst vertretenen Schichten. Nun sind die Kirchengemeinden einander nicht gleich; es gibt z. B. vornehme und schlichte Gemeinden. Aber das bedeutet doch nur, daß bestimmte Schichten der Bevölkerung in der betreffenden Gemeinde überwiegen, nicht, daß sie für sich allein die Gemeinde bilden. Und so ist auch im Gottesdienst fast immer mit der Anwesenheit von Gliedern verschiedener Berufe, Stände und Anschauungskreise zu rechnen. Die Predigt muß also auf sehr verschiedene Bildungsstufen, Stimmungen usw. Rücksicht nehmen. Auch nach ihrer Stellung zur Kirche sind die Glieder jeder Gemeinde verschieden. Wohl haben wir auch heute noch Gemeinden, deren durchschnittliche Haltung feste Kirchlichkeit ist (§ 8, 2). Aber überall sind Unkirchliche eingesprengt; und die heranwachsenden Jugendlichen teilen noch nicht die Entschiedenheit der älteren Generation. Zahlreiche kirchliche Gemeinden zeigen — etwa in der zu einer nahen Fabrik gehörigen Arbeiterschaft — einen beträchtlichen Einschlag geringerer Kirchlich-

keit. Da diese Minderkirchlichen doch, wenn auch nicht regelmäßig, zur Kirche kommen, beeinflussen sie die Zusammensetzung der Hörerschaft. Und selbst wenn der Prediger in einer stark unkirchlichen Gemeinde nur eine geringe Zahl von Kirchgängern vor sich sieht, sind diese doch in ihrer kirchlichen Haltung nicht gleichartig. Die einen kommen, weil sie treu an der Kirche halten, die anderen um des Pfarrers willen. Ebenso verschieden ist die religiöse Stellung. Wir finden Altgläubige neben anderen, die zur Kirchenlehre kritisch stehen; oft wohnen auch solche dem Gottesdienst bei, die innerlich ganz und gar schwankend geworden sind. Alle denkbaren Schattierungen religiösen Eifers und Ernstes sind vertreten.

2. **Die besondere Stimmung** der Gemeinde im einzelnen Fall ist nicht weniger zu beachten. Sie ist beeinflußt durch den Charakter des Tages. Am Festtag ist die Gemeinde anders zusammengesetzt als am gewöhnlichen Sonntag; selbst die regelmäßigen Kirchgänger sind dann in anderer seelischer Verfassung als sonst. Zu Weihnachten ist die Stimmung anders als am Osterfest, erst recht anders als am Karfreitag oder Totensonntag. Eine Jahresschlußgemeinde ist eine Gattung für sich. An einem außergewöhnlichen Festtag (z. B. Einweihung der Kirche) pflegt die Stimmung erhöht zu sein; ein Regentag mit schlechtem Kirchenbesuch läßt sie sinken. Wie sehr die allgemeine Volksstimmung auf die einzelne Gemeinde wirkt, haben Kriegszeit und Revolutionszeit handgreiflich gezeigt. Die Predigt muß aber auch auf minder deutlich erkennbare Einflüsse achten: auf die Wirkung einzelner die Landgemeinde erregender Geschehnisse, großer die Stadtgemeinde mitreißender Volksbelustigungen. Und jedesmal muß sie das zu geben suchen, was gerade diese Gemeinde gerade in dieser Stimmung braucht.

3. **Die Hörer als moderne Menschen.** Die Psyche der einzelnen Hörer zu ergründen ist nicht leicht. Man hebt die Hörer von heut von denen früherer Zeiten ab, indem man sie als „moderne" Menschen charakterisiert. Aber das darf nicht schematisch verstanden werden. Viele Kirchenbesucher sind in ihren Anschauungen gar nicht modern; ihre Stellung zu Gott, zur Bibel, zur Kirchenlehre gleicht derjenigen der Leute des 17. Jhrh.s. Aber in politischer Beziehung denken sie vielleicht recht modern. Andere leben ganz in der Gedankenwelt der neuesten Literatur; aber in sozialer Beziehung denken sie patriarchalisch. Die einander überstürzenden modernen „Bewegungen" finden ihre Vertreter auch unter den Kirchgängern. Kann also von einheitlich moderner Stimmung nicht die Rede sein, so gleicht doch der Durchschnittstyp des Kirchgängers von heut dem vergangener Geschlechter nicht mehr. Andere Meinungen gelten heut als selbstverständlich, andere Fragen bewegen die Köpfe, andere Interessen beschäftigen die Gedanken. Konnte man noch vor einem Vierteljahrhundert die Einstellung auf die Wirklichkeit des Lebens als Kennzeichen des modernen Menschen im engeren Sinn bezeichnen, so ist diese Charakteristik heut weit überholt. Seit dem Kriege können eher die Erschütterung aller sittlichen Grundlagen, die Haltlosigkeit der religiösen Anschauungen, die Neigung, im Kampf ums Dasein alle Rücksichten zu vergessen, die gesteigerte Lust an lautem Vergnügen als

solche Kennzeichen angesehen werden. In jedem Fall bedarf es aber für die Predigt der sorgfältigen Prüfung, welche Bestandteile die Stimmung gerade dieser Gemeinde in dieser Stunde enthält. — Nähere Ausführungen über die Psychologie der Hörer sind in einem Grundriß nicht möglich. So mag auf Niebergall verwiesen werden, der nur leider die allerjüngsten Entwicklungen noch nicht in vollem Umfang berücksichtigen konnte.

4. Predigtarten. Unter den gottesdienstlichen Gemeinden heben sich eine Reihe von Einzeltypen heraus: Stadtgemeinde, Dorfgemeinde, Diasporagemeinde, Universitätsgemeinde. Andere Typen sind entweder jetzt nicht mehr von Bedeutung (Militärgemeinde, Hofgemeinde), oder sie stellen gleichsam abnorme Fälle dar (Irrenhausgemeinde, Krankenhausgemeinde). Selbstverständlich ist auch eine Gemeinde von Jugendlichen eine Art für sich. Muß die Predigt so nachdrücklich auf diese Gemeindetypen eingestellt werden, daß deutlich unterschiedene Predigtarten entstehen? Eine Dorfpredigt ist oft gefordert, Sammlungen von Dorfpredigten sind vorgelegt worden. Der Dorfpredigt müßte die Stadtpredigt gegenübergestellt werden. Vielleicht müßte man sie wieder in die Gruppen der Großstadt-, Mittelstadt-, Kleinstadt- und Vorstadtpredigt teilen. Diese Unterscheidungen haben ihr gutes Recht, vorausgesetzt, daß sie nicht mechanisch gehandhabt werden. Mechanische Handhabung würde vorliegen, wenn man vergäße, daß alle Gemeinden aus Menschen bestehen, die die gleiche Menschenart an sich tragen und vom gleichen Geist der Zeit, ob auch in recht verschiedenem Maß, angeweht sind; daß ihnen allen das gleiche Evangelium gepredigt werden muß, das sie zu Kindern desselben Vaters im Himmel macht. Weil das so ist, müssen Dorfpredigt und Stadtpredigt dieselben Grundzüge ewiger Art tragen, aber auch die gleiche Grundeinstellung auf die Hörer haben. Für die genauere Fassung der Predigt aber müssen die Unterschiede zwischen Dorf und Stadt, zwischen bürgerlicher Gemeinde und Arbeitergemeinde allerdings Berücksichtigung finden. So wird allerdings der Dorfpfarrer manche Predigt halten müssen, die in der Stadtkirche nicht gehalten werden könnte; in vielen anderen wird er allerhand sagen, was auf die Stadt nicht passen würde. Der Stadtpfarrer darf die Erntedankfestpredigt nicht ohne Rücksicht darauf gestalten, daß er zu Stadtleuten redet. Der Pfarrer einer Arbeitergemeinde muß die soziale Stimmung wie die industrielle Beschäftigung seiner Hörer in Rechnung stellen. Das alles aber darf wiederum nicht in ermüdender Gleichmäßigkeit geschehen. Und immer ist zu beachten, daß nur verschwindend wenige Gemeinden einen der genannten Typen rein darstellen, weil die Mischung der Schichten, wenn auch in verschiedener Art und ungleichem Maß, heutzutage selbst in entlegenen Dörfern überhand nimmt. Wie weit die Predigt sich auf einen Sondertypus einrichten darf und muß, das kann nur die engste persönliche Fühlung mit der Gemeinde ergeben.

5. Der Prediger und seine Gemeinde. Von hier aus ergibt sich die dringende Forderung, daß der Prediger gerade auch um seiner Predigt willen in naher Gemeinschaft mit seiner Gemeinde lebe. Die Beschäftigung mit der religiösen Volkskunde (§ 6,1) kann ihm sehr nützlich sein; aber sie wird nur dann die rechte Frucht bringen, wenn er selber mit den

Menschen lebt. Menschen erschließen ihr Inneres nur langsam; die meisten lüften den Schleier, der über ihrem Seelenleben liegt, nur unter dem Druck seltener Geschehnisse und auch dann nur auf Augenblicke. Ganz besonders schwer, wenn überhaupt, öffnet der Bauer sein Herz. Der Pfarrer, den Bildung, Amt und Stand von der Masse seiner Gemeinde trennt, kann nur mit großer Geduld und Weisheit ergründen, wie sie denkt. Viel mehr, als ihm unmittelbar gesagt wird, muß er mittelbar erschließen. Das ist ihm nur möglich, wenn er sich in die Seelen einfühlt. Wenn das ein Dorfpfarrer kann, so ist er nicht mehr in der Gefahr, Predigten zu halten, die den Typus der Dorfpredigt gleichsam aufgeleimt zur Schau tragen; dann wird, was er sagt, aus innerstem Miterleben geboren sein, auch wo er nicht ausdrücklich auf Saat und Ernte, auf Sonne und Regen Bezug nimmt.

Sechstes Kapitel: Die Gestaltung der Predigt

§ 62. Allgemeine Richtlinien

1. Predigt und Rhetorik. Lange Zeit wurde die Gestaltung der Predigt von der klassischen Rhetorik beherrscht, die nahezu dogmatische Autorität besaß. Die Formen, die Cicero (De oratore) und Quintilian (Institutio oratoria) vornehmlich der Rede vor Gericht gegeben hatten, wurden fast als kanonisch betrachtet. An sie lehnt sich Augustin im 4. Buch seines Werks De doctrina christiana an; sie beeinflußten die an sich nicht zur selbständigen Entfaltung neigende mittelalterliche Predigttheorie. Noch Erasmus (Ecclesiastes), nicht minder Melanchthon, dessen einschlägige Schriften fast sämtlich schon im Titel von Rhetorik reden, ja auch Andreas Hyperius (De formandis concionibus sacris), den man den ersten evangelischen Homiletiker zu nennen pflegt, sind von diesen rhetorischen Theorien stark abhängig; nur ein geringes Maß von Selbständigkeit beanspruchen sie ihnen gegenüber für die Predigt. Die Themata, die jene Rhetorik beschäftigen, behandelt, als müßte das so sein, auch die Predigtlehre. Immer wieder begegnen dem, der sich in jene Schriften versenkt, Ausführungen über den Zweck des Redens (nach Cicero docere, delectare, flectere), die Genera dicendi (Stilarten), endlich über die Genera der Rede, die auf die Predigt gar nicht oder nur sehr gezwungen passen, trotzdem aber, wenn auch mit Abweichungen, auf sie angewandt werden. Auch das Luthertum des 17. Jhrhs steht noch unter dem Bann dieser rhetorischen Überlieferung; erst seit Mosheim macht sich die Predigtlehre in wachsendem Maß von ihm frei. Zuweilen begegnet aber auch im 19. Jhrh. noch die Neigung, christliche Predigt und antike Rede in nahe Beziehung zu setzen, oder die Predigt unter die Gesetze einer neuen Rhetorik zu bringen (z. B. Franz Theremin, Die Beredsamkeit eine Tugend 1814; Demosthenes und Massillon 1845).

Die Predigt ist Rede und unterliegt als solche den Gesetzen der Rede. Das wird niemand bezweifeln. Aber es war verfehlt, sie unter die

Regeln einer Rhetorik zu zwingen, die nach der Eigenart einer ganz anderen Redegattung gebildet waren. Ebenso verfehlt wäre es, sie, ohne ausreichende Berücksichtigung ihres eigentümlichen Wesens, von Gesetzen einer allgemeinen Rhetorik abhängig zu machen. Die Predigt ist gottesdienstliche Rede; dieser Umstand mit allem, was aus ihm folgt (§ 53), gibt ihr so sehr eine besondere Art, daß sie sich schon dadurch von allen anderen Reden stark abhebt. Dazu kommt, daß sie Textpredigt ist. Wir können daher Grundsätze einer allgemeinen Redekunst noch nicht einmal insoweit auf sie anwenden, als sie die Form betreffen. Denn auch die formelle Gestaltung der Predigt ist durch ihren gottesdienstlichen Charakter beeinflußt und durch den Text bis zu einem gewissen Grade bestimmt. Der Prediger, der in Gottes Auftrag einer gottesdienstlich versammelten Gemeinde das Evangelium verkündigt, muß auch in der Form ganz anders verfahren als der Agitator in der politischen Versammlung, der Abgeordnete im Parlament, der Tafelredner beim Festmahl. Die Mittel, mit denen die letzteren wirken, sind für ihn zum großen Teil unbrauchbar. Es empfiehlt sich daher nicht, bei der Aufstellung von Grundlinien für die Gestaltung der Predigt von der allgemeinen Rhetorik auszugehen; wohl aber wird gelegentlich auf sie Bezug zu nehmen sein.

Zu dem gleichen Ergebnis führt eine andere Erwägung. Strenge Beachtung der Rhetorik führt in der Regel zu einer Überschätzung der Form. In der Predigt darf eine solche Überschätzung keinen Platz haben. Denn sie will ein Wort des lebendigen Gottes an die Gemeinde sein. Der sachliche Ernst eines solchen Wortes ist so gewaltig, daß jede Formkünstelei zum Frevel wird. Rendtorff hat recht, wenn er erklärt, daß die evangelische Predigt an der Frage der Redeform nur nebensächlich interessiert ist, und wenn er fortfährt: „Wird nur der doppelte Grundsatz festgehalten: Das Ungeordnete ist immer auch unerbaulich — und **tene rem et verba sequentur**, so ist in Sachen der Form das, worauf es in der Predigt wesentlich ankommt, gewahrt."

2. Predigtschema. Die Predigt will ein Wort Gottes an eine bestimmte Gemeinde in einer bestimmten Stunde sein. Daraus ergibt sich, daß es nicht richtig ist, ihr allzu enge Vorschriften zu machen. Es kommt darauf an, daß Gottes Botschaft wirksam zur Geltung gebracht werde. Diese Botschaft hat, je nach der Lage, verschiedene Inhalte. Es hieße ihr unnötige Hemmnisse bereiten, wenn man ihr schematische Formen vorschreiben wollte. Dennoch ist das immer wieder geschehen; am stärksten im 17. Jhrh., in dem die Predigttheorie sich in der Erfindung immer neuer „Methoden" gefiel, und für jede derselben bestimmte Regeln aufstellte (§ 52, 1). Die Predigt mußte damals in einer ganz bestimmten Ordnung verlaufen. Exordium (Einleitung), Propositio mit Partitio, Tractatio oder Confirmatio, Applicatio, Conclusio oder Epilogus mußten einander folgen. Das war noch das einfachste Schema, das möglich schien; meist wurden sehr viel verwickeltere Anordnungen gegeben. Statt eines Exordiums wurden zwei oder gar drei verlangt. Aber welchen Zwang tat auch schon jenes „einfache" Schema der Predigt an! Ständig

mußte die sachliche Behandlung (Tractatio) des Gegenstandes von der praktischen Anwendung (Applicatio) geschieden werden. Ein ganzer großer Teil der Predigt wurde von vornherein dazu verurteilt, eine theoretische Auseinandersetzung zu bieten; im zweiten, praktischen Teil wurde alles, was auf den Hörer wirken konnte, bis zum Überdruß gehäuft; wenn der Übergang zu diesem Teil erfolgte, wußten die Hörer schon, daß es nunmehr darauf abgesehen war, sie zu mahnen oder zu trösten. Dieser Schematismus ist im 18. Jhrh. allmählich beseitigt worden. Aber ein nicht ganz geringer Rest erhielt sich zäh oder bürgerte sich sogar im 19. Jhrh. wieder ein. Einleitung, Hauptteil und Schluß mußten in äußerlich erkennbarer Weise voneinander geschieden sein; am Schluß der Einleitung mußte das Thema mit Angabe der Teilthemata folgen. In manchen Kirchen ging die Schematisierung bis in die jüngste Zeit hinein noch weiter; etwa so, daß die Textverlesung erst auf die Einleitung folgte, wodurch eine zweite Einleitung oder doch Überleitung zur Themaaufstellung nötig wurde. Damit verband sich dann die der Kunsthomilie eigene Schematisierung: in jedem Teil der Predigt wurde zuerst eine Auslegung des zugrunde liegenden Textstücks, nachher eine Anwendung gegeben. Kamen dann noch der sich immer gleichbleibende Kanzelgruß am Anfang der Predigt und der ebenfalls stereotype Schlußspruch hinzu (§ 39, 6), so konnte man sehr wohl wieder von einem Schema reden. Diese Schematisierung ist der Predigt zum Schaden geworden. Sie muß ohnehin gegen die Gefahr zu geringer Mannigfaltigkeit des Inhalts kämpfen, weil ihr Grundthema immer das gleiche ist: das Evangelium. Die Häufigkeit der Predigt, die von keiner anderen Rede auch nur annähernd erreicht wird, und der Umstand, daß derselbe Prediger derselben Gemeinde Hunderte, wenn nicht Tausende von Predigten zu halten hat, führen leicht zu einer gewissen Einförmigkeit. Um so verfehlter ist es, diese Einförmigkeit durch die Forderung schematischer Gliederung noch zu erhöhen. Die Predigt muß, wie jede Rede, das Recht freier Bewegung haben.

3. **Ordnung.** Die Abneigung gegen den Schematismus hat unter dem jüngeren Geschlecht von Predigern nicht selten zu einer souveränen Verachtung aller Ordnung geführt, die auch ihrerseits verfehlt ist. Der Prediger ist kein Prophet; er redet nicht in Ekstase. Und selbst die Reden atlicher Propheten zeigen klare Gedankenfolge. Das Schema ablehnen heißt durchaus nicht die Ordnung ablehnen. Wenn es falsch ist, jedesmal genau dieselbe Ordnung innezuhalten, so ist doch der Ordnung selbst damit nicht ihr Recht abgesprochen. Im Gegenteil: Die Gemeinde hat eine klare Ordnung der Gedanken zu beanspruchen, weil ihr ohne eine solche das Zuhören erschwert wird. Sie darf verlangen, daß ihr nicht eine Brockensammlung vorgelegt wird, sondern eine durchdachte Rede. Nur eine gute Ordnung, die freilich nicht nach einem festen Schema, sondern nach dem jedesmaligen Inhalt gestaltet werden soll, verbürgt der Rede diejenige Übersichtlichkeit und Klarheit, die für die Wirkung unerläßlich ist.

§ 63. Das Thema

1. Die Einheit der Predigt. Darf die Predigt mehrere, nicht eng zusammenhängende Mahnungen der Gemeinde nahebringen? So gut wie Paulus im I Kor eine ganze Reihe von Fragen des Gemeindelebens bespricht, so gut könnte der Prediger mehrere Gegenstände, deren Behandlung ihm dringend scheint, zur Sprache bringen. Aber der Vergleich trifft doch nicht zu. Paulus war, als er jenen Brief schrieb, nicht an den Verlauf eines Gottesdienstes gebunden; anderseits kann der Prediger, was er sagen will, leicht auf mehrere Sonntage verteilen. Andere Erwägungen aber legen es dringend nahe, die Predigt einheitlich zu gestalten. Werden in derselben Rede mehrere Gegenstände berührt, so nimmt einer dem anderen das Interesse fort. Soll ein Appell an das Gewissen, an die sittliche Kraft der Hörer in einer bestimmten Richtung wirksam sein, so darf ihm nicht unmittelbar ein zweiter folgen, der in einer anderen Richtung geht. Jede Predigt muß gleichsam eine Spitze haben, die in das Herz des Hörers zielt. Damit ist die Forderung der Einheitlichkeit der Predigt gegeben. Die gleiche Forderung ergibt sich und verstärkt sich aus der Forderung der Einheitlichkeit des ganzen Gottesdienstes (§ 38, 3). Sollen Gesang, Liturgie und Predigt zu einem in sich zusammenstimmenden Ganzen gebildet werden, so müssen alle Bestandteile auf ein Ziel eingestellt werden. Hat die Predigt kein einheitliches Ziel, so muß das auf Gesang und Liturgie zurückwirken, und der ganze Gottesdienst wird zum Splitterwerk.

2. Das Thema und seine Ankündigung. Ist die Predigt einheitlich, so hat sie selbstverständlich auch ein Thema. Der zur Behandlung kommende Gegenstand ist eben ihr Thema. Es wird gut sein, wenn der Prediger sich dieses Thema für sich selbst klar und scharf herausarbeitet. Tut er das nicht, so wird die Gedankenführung der Predigt unter einer gewissen Unsicherheit und Zwiespältigkeit leiden. Bei ihr liegt diese Gefahr noch näher als bei anderen Reden. Denn das Gesamtgebiet der Predigt, das Evangelium, ist begrenzt; das Einzelthema bedeutet oft nicht die Heraushebung einer abgesonderten Gedankenmasse, sondern mehr die Zuspitzung einer Gedankenreihe, die auch eine andere Zuspitzung vertragen könnte, in einer bestimmten Richtung. Das gleiche Thema — z. B. die Gnade Gottes — kann zu sehr verschiedenen Predigten führen, je nachdem es auf den Trost an den reuigen Sünder oder auf den Appell an das Gewissen des Selbstsicheren oder auf die Mahnung, die Gnade nicht vergeblich zu empfangen, abgestimmt ist. In dieser Lage ist ein Übergleiten von einer Gedankengruppe in eine andere, nahe verwandte, oder die Umbiegung einer Linie in eine nach einem anderen Ziel führende besonders leicht möglich. Da jedes derartige Übergleiten die einheitliche Wirkung der Predigt beeinträchtigt, muß der Prediger sich über die genaue Bestimmung seines Themas, über seine Abgrenzung und Zuspitzung, völlig klar werden.

Eine andere Frage ist die, ob er das Thema ausdrücklich der Gemeinde ankündigen soll. Notwendig ist es, daß die Gemeinde deutlich versteht, was Gott ihr in dieser Stunde sagen will. Dazu kann es nütz-

lich sein, wenn ihr der Gegenstand, von dem gesprochen werden soll, am Eingang der Predigt mitgeteilt wird (die sog. Propositio). Daß das ausnahmslos geschehe, kann nicht gefordert werden. Denn es gibt Fälle, in denen dieser Gegenstand auch ohne ausdrückliche Mitteilung für den Hörer völlig deutlich heraustritt. Zu anderen Malen würde die Mitteilung der Predigt etwas von der notwendigen Spannung nehmen. Das trifft bei Predigten zu, die sich stark an den Willen wenden. Bei solchen kann die formelle Ankündigung eines Themas stilwidrig wirken, weil sie mehr zur Gattung der ruhigen Darlegung paßt; sie kann auch zweckwidrig sein, weil sie vorausnimmt, was erst am Ziel zu wuchtiger Wirkung kommen soll. So tut man gut, dem Prediger in dieser Hinsicht kein Gesetz aufzulegen. Wohl aber soll er nie vergessen, daß er der Gemeinde völlige Klarheit schuldig ist über das, was er in Gottes Namen sagen will, und daß diese Klarheit durch die Mitteilung eines Themas wesentlich gefördert werden kann. Und namentlich der Anfänger tut gut, wenn er sich auch zur scharfen Herausstellung des Themas zwingt; sie bewahrt ihn vor mancher Entgleisung.

3. **Der Formulierung** der Predigt als eines Wortes Gottes an die Gemeinde steht eine umständlich-künstliche Formulierung des Themas nicht an. Eine solche lenkt das Augenmerk auf die Form statt auf den Inhalt; sie erregt das Gefühl, als sei die erstere dem Prediger wichtiger als die letztere; sie verleitet den Hörer zu dem Bestreben, sich auch den Wortlaut einzuprägen; dieses Bestreben kann ihn, wenn die Einprägung Mühe macht oder endgültig mißlingt, während der ganzen Predigt beunruhigen. Ganz falsch ist es, das Thema für sich oder in Verbindung mit den Teilthematen in Verse zu bringen. Lieber verzichte der Prediger auf die feierliche, formelhaft umkleidete Ankündigung und gebe nur in rein sachlicher Weise an, wovon er sprechen will. Die Schärfe der Inhaltsbestimmung braucht darunter nicht zu leiden. Lange Themata, wie sie die Aufklärung gern gab, sind in heutigen Zeiten noch viel mehr als verfehlt zu beurteilen als damals, weil eine Gemeinde unserer Zeit, deren Glieder Reden aller Arten zu hören bekommen, für solche Umständlichkeiten nicht mehr die ruhige Geduld aufbringt, die eine minder gehetzte Zeit besaß. Kurz und knapp, scharf und bestimmt soll das Thema sein.

Hat das angekündigte Thema nicht nur die Gedankenrichtung, sondern auch die Zielbestimmung der Predigt anzugeben? Die Frage erledigt sich durch den Hinweis darauf, daß überhaupt keine Themaangabe pflichtmäßig ist. Also besteht auch darin Freiheit, ob der Prediger, was er sagen will, gleich anfangs in genauester Umschreibung seiner Gemeinde mitteilen will, oder ob er sich etwa zum Beginn mit einer allgemeinen Formulierung begnügen und erst im weiteren Verlauf die Grenzen enger ziehen will. Auch die andere Möglichkeit ist gegeben, daß der Prediger zwar den Gegenstand in bestimmter Fassung angibt, die genauere Zielrichtung aber erst im Laufe der Rede, gleichsam in deren Zuspitzung, in die Erscheinung treten läßt.

Über die Frage der allgemeinen und der „speziellen" Themata, die nicht eine Frage der Form, sondern des Inhalts ist, ist § 55, 3 gesprochen worden.

4. Thema und Text. Der Grundgedanke des Textes und der Leitgedanke der Predigt sollen übereinstimmen (§ 59, 4). Daraus ergibt sich, daß das Thema in enger Beziehung zum Text stehen muß. Diese Beziehung kann so eng sein, daß gelegentlich einmal ein kurzes Textwort selbst als Thema dient (etwa Jak 1, 22: Seid Täter des Worts! oder Luk 10, 42: Eins ist not). In anderen Fällen kann das Thema, ohne seine Formulierung dem Text zu entnehmen, doch auf ihn Bezug nehmen. Wir finden Themata, die nichts sind als die Überschrift der besprochenen biblischen Erzählung: Der reiche Jüngling; Gethsemane; Jesus als Bußprediger. In solchen Fällen macht der Prediger von der Freiheit Gebrauch (oben Nr. 2), nicht sofort die ganz genaue Stoffbegrenzung und Zielsetzung der Predigt anzugeben, sondern sich zunächst mit einer allgemeinen Umschreibung seines Gegenstandes zu begnügen. Selbstverständlich kann er aber auch alsbald andeuten, in welcher Richtung er den Text zur Anwendung bringen will; das geschieht z. B., wenn Steinmeyer formuliert: Die Verklärung Jesu — die Verklärung unseres eigenen Kampfeslaufs. Endlich steht es dem Prediger frei, den dem Text zu entnehmenden Hauptgedanken ohne irgendwelchen formellen Hinweis auf den Text zum Thema zu machen.

§ 64. Die Einteilung

1. Klare Gliederung. Für die Durchführung der notwendigen Ordnung der Gedanken (§ 62, 3) gibt es nur eine Regel: die der klaren Gliederung. Es genügt nicht, daß die Ordnung vorhanden ist; sie muß den Hörern auch deutlich werden. Dieser Zweck wird durch eine minutiöse Unterteilung nicht erreicht; im Gegenteil erschwert eine solche, weil sie das Gedächtnis überlastet, die Übersichtlichkeit. Wohl aber dient ihr ein scharf durchgeführter Gedankengang, der den Hörer beständig festhält und mit zwingender Gewalt weiterführt. Damit ist schon gesagt, daß die Gliederung sehr verschiedene Formen anwenden kann. Der Inhalt kann in gleichsam parallele Gruppen zerlegt werden. Das ist die üblichste Form. Der im Thema angegebene Stoff wird dabei sorgfältig eingeteilt, so daß er nach Abhandlung aller Teile vollkommen behandelt ist. Der Inhalt kann aber auch so gegliedert werden, daß ein Gedanke sich aus dem anderen entwickelt, so daß also nicht Gedankenmassen, die auf gleicher Linie stehen, nebeneinander gestellt werden, sondern ein einzelner Gedanke folgerichtig durchgeführt wird. Auch Mischformen sind möglich. Keine dieser Formen ist allein berechtigt. Gerade weil die Predigt infolge ihrer Beziehung zum Text besondere Schwierigkeiten zu überwinden hat, darf man nicht durch pedantische Teilungsvorschriften ihr den Atem benehmen.

2. Die Ankündigung der Gliederung. Lange war es feststehende Sitte, daß das Hauptthema mit den Thematen der Teile, die sog. Disposition (richtiger wäre: Proposition), am Schluß der Einteilung angekündigt wurde. Ist dieser Sitte nicht einmal für das Hauptthema bindende Kraft zuzusprechen, so noch weniger für die Teilthemata. Am wenigsten ist die umständliche Feierlichkeit einer solchen Aufstellung zu billigen, mit der der

Prediger seiner Rede nicht selten von vornherein den Charakter der frischen Lebendigkeit nahm. Auch war es höchst gefährlich, daß durch ausführliche Teilthemata das Ergebnis der Gedankenentwicklung vorweggenommen, also der Reiz des Zuhörens von Anfang an vernichtet wurde. Dennoch ist die — nur eben schlichte und knappe — Angabe der Grundlinien der Teilung, wenn auch nicht für alle, so doch für manche Fälle, zu empfehlen. Sie kann dem Hörer die klare Gliederung zum Bewußtsein bringen, ihm so das Zuhören und dem Prediger die Wirkung erleichtern. Oft wird es aber genügen, wenn die Ausführung selbst die Gliederung heraustreten läßt, ohne daß eine vorherige Ankündigung stattfindet.

3. Einleitung und Schluß. Lehnt man die Bindung der Predigt an das Schema der alten lutherischen Predigtlehre (§ 62, 2) ab, so bleiben als regelmäßige Sonderteile nur Einleitung, Ausführung und Schluß. Ja, wir werden nicht einmal in allen Fällen fordern dürfen, daß als Einleitung und Schluß zu bezeichnende Redeteile sich scharf von der eigentlichen Ausführung abheben; das Leben ist auch in diesem Stück reicher als die Theorie. Doch wird zum mindesten überall dort, wo ein Thema angekündigt wird, eine Einleitung ihren Platz haben. Oft wurde der Grundsatz aufgestellt, daß die Einleitung vom Text zum Thema hinüberzuführen habe. Nach dem, was oben (§ 59, 4) über das Verhältnis der Predigt zum Text ausgeführt wurde, kann dieser Satz nicht als allgemeine Regel festgehalten werden. Auch beruht er auf der psychologisch verfehlten Voraussetzung, als ob der verlesene Text immer das Interesse der Hörer gewonnen habe. Denn das Interesse zu packen und zum eigentlichen Predigtgegenstand überzuleiten, ist die Hauptaufgabe der Einleitung. Sie soll dieser Aufgabe aber nicht dadurch zu genügen suchen, daß sie besonders Auffälliges sagt oder ihre Sätze in auffällige Form kleidet. Auch darf sie in keinem Fall das Interesse der Hörer vorwegnehmen, so daß es nachher für die Ausführung selbst nicht mehr standhält. Daher muß die Einleitung kurz und gedrungen sein; ihr Zweck ist, die Zuhörer anzufassen und nach vorn zu weisen.

Der Schluß der Predigt kann in einer knappen Zusammenfassung und einem kräftigen Appell an die Gemeinde in der Richtung der Predigt bestehen. Für ihn ist Knappheit ganz dringend geboten.

§ 65. Die rednerische Ausführung

1. Volkstümlichkeit. Die Zusammensetzung der Gemeinden (§ 61, 1) macht es notwendig, daß die Predigt auch für schlichte Leute verständlich sei. Sie vermeide daher alle schwerverständlichen Wendungen, insbesondere auch die Fremdwörter, enthalte sich der Anspielungen, die nur Gebildeten verständlich sind, und erstrebe edle Einfachheit der Sprache. Theologische Ausdrücke gehören nicht in die Predigt. Zur Volkstümlichkeit gehört auch Natürlichkeit der Sprache. Alles allzu Pathetische und Gespreizte bleibe fern. Die „Sprache Kanaans" ist sehr unvolkstümlich. Wenn ein engerer Kreis der Gemeindeglieder an ihr Gefallen hat, so darf seinem Geschmack mit Rücksicht auf die Überzahl der Hörer nicht Rechnung getragen werden.

Man kann sachlich biblisch sprechen, ohne immer mit den Worten der Bibel zu reden, erst recht, ohne die überstiegene Biblizität der Sprache Kanaans anzuwenden. Der Prediger soll die Sprache unserer Zeit sprechen. Freilich muß er sich auch vor allzu „modernen“ Wendungen hüten; und nicht das Zeitungsdeutsch, sondern die Umgangssprache der Gebildeten soll sein Vorbild sein. Die Anwendung der Mundart, die man letzthin wieder versucht hat, mag unter besonderen Verhältnissen (ungebrochene Herrschaft der Mundart in der Gemeinde; mangelnde Gewöhnung an das Schriftdeutsch) gebraucht werden, aber sie ist eben auch auf solche Verhältnisse zu beschränken; die meisten Landgemeinden würden sie ablehnen.

2. Anschaulichkeit. Gerade weil der Inhalt der Predigt großenteils dem Gebiet des inneren Lebens angehört, daher starke Anforderungen an das Mitdenken stellt, muß der Prediger so anschaulich wie möglich sprechen. Zu diesem Zweck wird ihm nachdrücklich das Mittel der „Illustration“ empfohlen, der veranschaulichenden Gleichnisrede, der verdeutlichenden Erzählung, des Bildes. Gelegentlich hat einmal ein besonders befähigter Prediger die ganze Predigt aus einer einzigen Erzählung bestehen lassen (Schmitthenner). Diese Methode kann hier und da, zumal wenn sie so schön und so zart gehandhabt wird wie von dem Genannten, sehr wirksam sein; die Regel darf sie schon deshalb nicht bilden, weil sich eine ganze Reihe von Predigtstoffen (§ 56) einer solchen Behandlung widersetzen würde. Die Benutzung von Veranschaulichungsmitteln im kleineren Maßstab ist sehr nützlich, nur darf keine Häufung eintreten, die der Entwicklung der Gedanken hinderlich wäre; und auf die Auslese der Bilder und Beispiele ist die größte Sorgfalt zu verwenden. Gleichnisse hinken bekanntlich immer; wird aber das Hinken zu stark, so werden sie unbrauchbar. Beispielserzählungen müssen, wenn sie als tatsächliche Begebenheiten auftreten, auch wirklich wahr sein. Die evangelistische Predigt hat durch die Erzählung innerlich unwahrscheinlicher und sicherlich nie geschehener Geschichtchen viel Vertrauen verloren. So belebend aber auch die Benutzung von Veranschaulichungsmitteln sein kann, wichtiger ist, daß die Predigt überall den Eindruck macht, daß hinter ihr nicht bloß eigenes Denken, sondern auch eigenes inneres Erleben steht. Ist das der Fall, so wirkt die Darstellung anschaulich, selbst wenn keine besonderen Mittel der Illustration zur Verwendung gekommen sind.

3. Knappheit. Von äußerster Wichtigkeit ist eine knappe, bestimmte Form. Jedes überflüssige Wort ist zu vermeiden; die Losung muß heißen: Nicht Worte sondern Sachen! Auch die Predigt als Ganzes muß in der Regel kurz sein. Nur ganz ausgezeichnete Prediger können für eine lange Predigt die Aufmerksamkeit der Gemeinde festhalten. Wenn vergangene Geschlechter Predigten von der Dauer einer Stunde und darüber vertrugen, so ist damit gar nicht gesagt, daß die Gemeinde ihnen immer zugehört hat; der Kirchenschlaf war im 17. Jhrh. recht häufig. In unseren Verhältnissen wird angesichts der dem ganzen Gottesdienst zuzuweisenden Zeitdauer (§ 38, 1) für die Predigt höchstens eine halbe Stunde Zeit bleiben.

4. Der Vortrag der Predigt muß ihrer Stellung im Gottesdienst entsprechen, also von Ernst und Würde getragen sein. Falsch aber ist es,

Ernst und Würde durch rednerisches Pathos unterstreichen zu wollen; am allerfalschesten, einen unnatürlich gehobenen Ton (Kanzelton) anzuschlagen. Immer bleibe der Vortrag natürlich und wahr. Prediger und Schauspieler sind grundverschieden. Dieser versetzt sich in fremdes Empfinden hinein, jener soll ganz aus eigenem Empfinden reden. So muß auch alle schauspielerische Art aus dem Vortrag der Predigt verbannt werden. Gesten können den Vortrag unterstützen; aber notwendig sind sie nicht; und besser ist's, keine Bewegungen zu machen als unbeholfene oder unabgewogene oder auch als solche, die den Eindruck der Eitelkeit machen. Die Predigt muß auch in der äußeren Darbietung schlicht und wahr sein.

Literatur zu §§ 51—65

1. Geschichtliches. Noch immer fehlt eine Geschichte der Predigt, die zwischen übergroßer Stoffülle, wie sie der von Th. Christlieb verfaßte, von mir fortgeführte Artikel RE[3] XV, 653 ff. (Ergänzungen XXIV, 333 ff.) bietet, und allzu großer Knappheit, wie sie P. Drews' Artikel RGG IV, 1736 ff. zeigt, die rechte Mitte hält. Die für den Studenten geeignetste, aber auch schon recht ausführliche Darstellung, die jetzt übrigens auch in manchem überholt ist, gibt H. Hering, Die Lehre von der Predigt, 1897 ff., S. 1 – 258. Die älteren Werke, unter denen R. Rothes Geschichte der Predigt, hrsg. von A. Trümpelmann, 1881, herausgehoben sei, sind wohl noch vielfach sehr nützlich, aber als Ganzes nicht mehr auf der Höhe. Sehr einseitig katholisch, aber in dieser Beschränkung doch wertvoll, ist F. Stingeder, Geschichte der Schriftpredigt, 1920. Die außerordentlich zahlreichen Schriften zu einzelnen Abschnitten der Predigtgeschichte sind in der RE verzeichnet; hier können nur einige größere aus der neueren Zeit und solche, die dort noch nicht genannt wurden, angeführt werden. Für die älteste Zeit: A. Oepke, Die Missionspredigt des Apostels Paulus, 1920; A. Harnack, Der Presbyter-Prediger des Irenaeus. In: Philotesia, Festschrift für P. Kleinert, 1907; E. v. d. Goltz, Apostellegenden als Geschichtsquellen. Harnack-Ehrung, 1921, S. 155; aus der alten Kirche: G. Böhmer, Petrus Chrysologus, Erzbischof von Ravenna als Prediger, 1919; aus der neueren Zeit: H. Reuter, Heinrich Müller, MfP 1917/18 S. 145 ff. 181 ff.; M. Schian, Orthodoxie und Pietismus im Kampf um die Predigt, 1912; M. Peters, Der Bahnbrecher der modernen Predigt Johann Lorenz Mosheim 1910; W. Wendland, Die praktische Wirksamkeit Berliner Geistlicher im Zeitalter der Aufklärung 1740—1806, 1913; L. Zscharnack, Berliner Predigtenkritik fürs Jahr 1783, Jahrb. f. brandenb. KG XIV (1916); ders., Die Pflege des religiösen Patriotismus durch die evangelische Geistlichkeit 1806—1813 (Harnack-Ehrung, 1921, S. 394 ff.) Meine wiederholt angekündigte Geschichte der deutschen evangelischen Predigt im Zeitalter der Aufklärung liegt seit Jahren druckfertig vor und konnte nur der Zeitumstände wegen noch nicht erscheinen. Aus dem 19. Jhrh: P. Drews, Die Predigt im 19. Jhrh., 1903; E. Chr. Achelis, Meister evang. Kanzelberedsamkeit (in: Der Protestantismus am Ende des 19. Jhrh.s, 1900, II, 693 ff.);

J. Bauer, Schleiermacher als patriotischer Prediger, 1908; O. Frommel, Franz Theremin, 1915; A. Schubert, Die evang. Predigt im Revolutionsjahr 1848, 1913; P. Piechowski, Die Kriegspredigt von 1870/71; F. Koehler, Die deutsch-protestantische Kriegspredigt der Gegenwart, 1915.

Zur Geschichte der Predigttheorie, die absichtlich nicht dargestellt ist, vergleiche man am besten E. Chr. Achelis, Lehrbuch der Pr Th 1911[3] II, 84–117; dazu mein soeben genanntes Buch. Für den, der sich mit dieser Seite der Sache, die nicht uninteressant ist, aber dem Studenten nicht naheliegt, beschäftigen will, bietet Achelis die erforderlichen Literaturnachweise. Für das Verhältnis zur Rhetorik besonders lehrreich: O. Frommel, Franz Theremin, 1915.

Quellen zur Geschichte der Predigt bietet namentlich die große Sammlung: Die Predigt der Kirche, hrsg. von Leonhardi-v. Langsdorff, 32 Bde. Dazu kommen die Werke von A. Nebe, Zur Geschichte der Predigt, Charakterbilder (mit Abdruck von Predigten und Predigtstücken), 3 Bde, 1879, und M. Beste, Die bedeutendsten Kanzelredner der lutherischen Kirche, 3 Bde, 1856, 1858, 1886. Altdeutsche Predigten besonders bei A. E. Schönbach, Altdeutsche Predigten, 3 Bde 1886–1891.

2. Darstellungen der Predigtlehre. Die Predigttheorien bis zur Mitte des 18. Jhrh.s sind lediglich Stoff für geschichtliche Betrachtungen. Von den Predigtlehren der Aufklärung gilt, obschon manche Anregung von ihnen ausgehen kann, in der Hauptsache das gleiche. Schleiermachers Bemerkungen über die religiöse Rede (Praktische Theologie S. 201–321) wird auch heute niemand ohne Gewinn lesen. A. Krauß, Lehrbuch der Homiletik (1883), H. Bassermann, Handbuch der geistlichen Beredsamkeit (1885), E. Chr. Achelis, Homiletik (im Lehrbuch der Pr Th 1911[3], II S. 79–277) sind gedankenreich und gediegen, aber in manchem veraltet. H. Hering, Die Lehre von der Predigt, 1897 ff., ist die ausführlichste Arbeit zur Sache, die seit längerer Zeit erschienen ist; sie ist sehr inhaltreich und sorgfältig gearbeitet, stellt aber die grundsätzlichen Gesichtspunkte nicht scharf genug heraus und berücksichtigt neuere Fragestellungen nicht ausreichend. Das letztere gilt auch von P. Kleinerts Homiletik (1907), die den Problemen der Formgestaltung besondere Aufmerksamkeit zuwendet, und in noch viel stärkerem Maß von E. Sachsses Evangelischer Homiletik, 1913. J. Gottschicks Bearbeitung (Homiletik und Katechetik, hrsg. von Geiges, 1908) greift überaus tief; schade nur, daß die Form so wenig gefällig ist! M. Schian, Praktische Predigtlehre (1911[2]) will möglichst praktisch und leicht lesbar sein. Die jüngsten Darstellungen kamen von A. Eckert (Die Gemeindepredigt der Gegenwart, 1914), der Kultuspredigt und freie „unkultische" geistliche Rede scharf sondert, und von F. Niebergall (in seiner Praktischen Theologie Bd II, 65–208), der nicht bloß auf seine sonstigen Ausführungen über die heutige Gemeinde verweist, sondern die Predigtgemeinde als solche noch einmal skizziert.

Eine Anzahl von Schriften bringen zwar keine ausgeführte Homiletik, behandeln aber einschlägige Fragen in größerem Zusammenhang. Die Betrachtungen Theodor Webers: Predigtweise und Amtsführung, neu hrsg. von

R. Weber, 1912, sind noch heut beachtenswert. Ganz auf die neuesten Fragen eingestellt sind O. Baumgarten, Predigt-Probleme, 1904, und F. Niebergall, Wie predigen wir dem modernen Menschen? (Teil I 1920[4]; Teil II 1917[3]), der vor allem die psychologischen Grundlagen herausarbeitet. Zu der letztgenannten Schrift ist desselben Verfassers Aufsatz „Die moderne Predigt" (Zeitschr. f. Theol. und Kirche, 1905, 204 ff.) zu vergleichen. Ferner: J. Smend: Der evang. Gottesdienst, 1909, S. 18 ff., und Zur Frage der Kultusrede, 1902; H. Werdermann, Wir Pastoren, 1919, bespricht die Predigt S. 67 ff. Sehr praktisch, ganz unsystematisch sind des englischen Baptisten C. H. Spurgeon: Vorlesungen in meinem Predigerseminar, 1883, und: Ratschläge für Prediger, 1896.

3. **Praktische Auslegung** der H. Schrift bieten die zahlreichen für den Gebrauch des Predigers bestimmten Hilfsbücher. Auf ihre Aufführung sei hier verzichtet. Meist stehen sie in der sehr großen Gefahr, den Text zu vereinzeln und ihn von vornherein nicht geschichtlich, sondern unter dem Gesichtspunkt des praktischen Gebrauchs zu deuten. Dieser Gefahr entgeht F. Niebergalls zusammenhängende „Praktische Auslegung des AT, 3 Bde, 1912, 1915, 1914 und Praktische Auslegung des NT, 1914[2]. Zu den grundsätzlichen Fragen: P. Wurster, Gibt es eine Methodenlehre der praktischen Exegese? (MtP 1909, S. 373 f.); F. Veit, Exegese und Predigt (Neue kirchl. Zeitschrift 1918, S. 507 f.).

4. **Begrenzte Stoffgebiete** der Predigt finden Besprechung in folgenden Schriften: K. Hackenschmidt, Die Christuspredigt für unsere Zeit, 1909; E. Schubert, Unsere Predigt vom auferstandenen Heiland, 1910; Th. Steinmann, Die Predigt von Schuld und Sünde, 1913; F. Brockes, Die Predigt von Schuld und Sünde für die Menschen unserer Zeit, 1914; J. Herzog, Die Probleme des inneren Lebens in der evang. Verkündigung, 1908; O. Baltzer, Praktische Eschatologie, 1908; H. Bassermann, Über die homiletische Behandlung des Wiederkunftsgedankens in: Beiträge zur prakt. Theologie, 1909; M. Schian, Die Behandlung der letzten Dinge in der Predigt (Jahrbuch der pastoral-theol. Konferenz für Westfalen, 1912); F. Mahling, Der christliche Vorsehungsglaube, seine Darlegung und Begründung in Predigt und Unterricht (in Festschrift für J. Kaftan, 1920); Mahr, Die religiöse Naturbetrachtung in der Dorfpredigt (Dorfkirche 1913, Sp. 195 ff); Fr. Selle, Die heutige Naturerkenntnis u. die Predigt, 1918; M. Stäglich, Patriotische Predigten? (MfP 1918/19, S. 103 ff.)

5. **Einzelne Fragen** werden in zahllosen Schriften und Aufsätzen ständig erörtert. Folgende Gruppen lassen sich zusammenstellen:

M o d e r n e Predigt: Th. Häring, Zeitgemäße Predigt, 1902; F. Niebergall (s. zu Nr. 2); W. Wolff, Wie predigen wir der Gemeinde der Gegenwart? 1904; Chalybaeus, Über zeitgemäße Heilsverkündigung, MfP 1906/7, S. 303 f.; F. Loofs, Über die Aufgabe der Predigt in der Gegenwart (Vorrede zu „Akademische Predigten", 1908); A. Uckeley, Recht u. Unrecht des modernen Elements in der Predigt, NkZ 1913; M. Peters, Ist die Forderung einer zeitgemäßen Predigt berechtigt u. wie kann sie in der Gegenwart erfüllt werden? NkZ 1909, S. 665 ff.; E. Pfennigsdorf, Wie

predigen wir heute Evangelium? 1917. Zu diesem Thema gehören auch die kritischen Untersuchungen, die Ph. Bachmann (Gott und die Seele, 2 Hefte, 1910, 1913) über Geyer-Rittelmeyers gleichnamige Predigtsammlung angestellt hat, und die Polemik des Katholiken K. Rieder, Zur innerkirchlichen Krisis im heutigen Protestantismus, 1910.

Die verschiedenen, heut empfohlenen Sonderarten der Predigt sind besprochen in A. Uckeley, Moderne Predigtideale, 1910; M. Schian. Neuzeitliche Predigtideale (MfP 1904/5, S. 88 ff.); A. Uckeley, Die moderne Dorfpredigt 1914[2]; J. Boehmer, Dorfpfarrer und Dorfpredigt, 1907; Joh. Bauer, Dorf- und Stadtpredigt 1909; A. l'Houet, Stadtpredigt und Landpredigt (in: Zur Psychologie der Kultur, 1910, S. 128 ff.); M. Schian, Ethische Predigten (MfP 1906/7, S. 446 ff.); H. Berg, Entspricht die heutige Predigt den Bedürfnissen unserer Gemeinden? 1908; M. Schian, Die moderne deutsche Erweckungspredigt (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1907, 235 ff.).

Predigt und Text: C. Clemen, Predigt und biblischer Text, 1906 (Übersicht über alle Einzelansichten); P. Wurster, Text und Predigt, 1921; J. Gottschick, Die Textgemäßheit u. verwandte homiletische Fragen, MkP 1905, 67 ff. – Fr. Zippel, Warum nicht mehr Predigten in der Form der Homilie? 1903; ders., Die Kunsthomilie, 1906; ders., Klaus Harms und die Homilie, 1908. Die durch die Bibelkritik brennend gewordenen Fragen kommen zur Besprechung in O. Baumgarten, Predigt-Probleme, S. 129 ff., und in desselben Verf.s Aufsätzen in MkP 1901, 80 ff.; 123 ff.; 157 ff.; 354 ff.; 424 ff. Ferner: F. Niebergall, Theologie u. Praxis, 1916 (allgemeine grundsätzliche Betrachtung); P. Wurster, Welche Aufgaben erwachsen der Predigt und dem Unterricht aus der historisch-kritischen Betrachtungsweise der Heiligen Schrift? 1911.

Predigt und Hörer: Psychologie in der Predigt (außer den zur Frage der modernen Predigt genannten Schriften): Dürselen, Homiletik und Psychologie, 1897; P. Althaus, Wie sollen wir den Männern predigen? (Neue kirchl. Zeitschr. 1918, S. 603 ff.).

Die Form. F. Rendtorff, Die neue Form der Predigt (Neue kirchliche Zeitschrift 1919, S. 203 ff.) gibt treffliche, packende Formulierungen. – C. H. Spurgeon, Die Kunst der Illustration. Übs. von Spliedt. 1895.

Wer eine allgemeine Redekunst vergleichen will, findet Gutes bei E. Geißler, Rhetorik. 1919[2]; Fr. Naumann, Die Kunst der Rede, 1915; 1914; Ad. Damaschke, Volkstümliche Redekunst, 1912.

Vorbereitung und Vortrag: C. F. Th. Schuster, Die Vorbereitung der Predigt, 1892[2]; A. Hase, Die Kunst des kirchlichen Vortrags. 1901; H. Allihn, Der mündliche Vortrag. 1898.

Vierter Hauptteil

Das kirchliche Handeln in der außergottes-dienstlichen Gemeindepflege

Erster Abschnitt: Die geschichtliche Entwicklung der außergottesdienstlichen Gemeindepflege

§ 66. Gemeindepflege im Altertum und Mittelalter

1. **Die urchristlichen Gemeinden** wurden rasch zu Lebens- und Arbeitsgemeinschaften, denen nichts fremd blieb, was ihre Glieder bewegte (§ 18, 1). Neben den gottesdienstlichen Gemeindeversammlungen standen andere; die Agapen stellten eine brüderliche Tischgemeinschaft religiösen Inhalts dar (§ 30, 1); auch Zusammenkünfte in kleineren Kreisen (κατ' οἶκον) waren häufig (§ 34, 1). Daß die Auswirkung der Lebensgemeinschaft nicht vor den äußeren Nöten der Gemeindeglieder haltmachte, verstand sich von selbst. Keiner sollte unter ihnen sein, der Mangel hatte (Apgsch 4, 34). Die gegenseitige Hilfsbereitschaft ging in Jerusalem so weit, daß viele Christen ihr Hab und Gut an Äckern und Häusern zum Besten der darbenden Brüder verkauften. Diese „Gütergemeinschaft" beruhte nicht auf Zwang (Apgsch 5, 4), ist auch sicherlich nicht allgemein durchgeführt worden. Doch muß sie tiefe Spuren hinterlassen haben; die Verarmung der jerusalemischen Gemeinde (Gal 2, 10; I Kor 16, 1 ff.) ist wohl auf sie zurückzuführen. Gerade die Fürsorge für die leibliche Not führte zu den ersten Ansätzen einer gemeindlichen Organisation; die Ordnung der Hilfsarbeit wurde zur Gemeindesache gemacht (Apgsch 4, 35; 5, 2; 6, 1 ff.). Auch die Kranken wurden in die gemeindliche Fürsorge einbezogen (Jak 5, 14 f.). Ebenso wurde die sittliche Zucht damals als Gemeindeangelegenheit angesehen (I Kor 5, 1 ff; Mt 18, 17). Die Entwicklung der Gemeindeämter (§ 10, 1 ff.) ist nur zu verstehen, wenn man annimmt, daß von Anfang an die brüderliche Hilfe und Dienstleistung (διακονία Röm 12, 7; διάκονος) in der Arbeit der Gemeindebeamten eine sehr große Rolle gespielt hat. Das bleibt richtig, ganz abgesehen von der Entscheidung der Frage, ob die Phoebe Röm 16, 1 als eine Art Diakonisse anzusehen ist oder nicht, und ob die Witwen I Tim 5, 9 ff. eine Art von Gemeindebeamtinnen (dann doch eben zur Gemeindepflege!) darstellen, oder ob sie selbst Gegenstand der gemeindlichen Fürsorge waren (§ 10, 2).

2. Die alte Kirche. Nach der apostolischen Zeit gewinnt die Gemeindepflege festere amtliche Ordnung. Sie gehört zum Aufgabenkreis des Bischofs, wird aber in dessen Auftrag großenteils vom Diakon geübt. Dieser soll — nach einer ausführlichen Schilderung im sog. Buch des Klemens, die vielleicht auf recht alte Zeit zurückgeht (P. de Lagarde, Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae, 1856, S. 10 ff.), — den Schwachen, Kranken, Fremden, Witwen und Waisen dienen. Dabei ist nicht etwa bloß an die Austeilung von Gaben gedacht, vielmehr wird ihm die Pflicht zugeschoben, selbst in den Häusern nachzuforschen, ob er Kranke und Notleidende finde; auch die Herbergen soll er zu diesem Zweck besuchen. In der Seestadt soll er sogar am Strand nachsehen, ob etwa eine Leiche angespült sei, und, wenn das geschehen ist, für die Bestattung sorgen. Neben dem Diakonen stand, obschon nicht mit gleicher Regelmäßigkeit, im Dienst der Liebestätigkeit der Gemeinde auch die Diakonisse (§ 10, 2). In den ersten Jhrh.en selten (Pliniusbrief), nachher häufiger erwähnt, haben Diakonissen im Morgenland bis etwa zum 8. Jhrh. gottesdienstliche, aber auch karitative Aufgaben gehabt; auch die „Witwen", die in der älteren Zeit im Morgenland eine Art Ehrenstellung in den Gemeinden bekleideten, waren wohl mit solchen Aufgaben betraut. Im Abendland ist von Witwen schon seit dem 3. Jhrh. nicht mehr die Rede; und das Amt der Diakonissen scheint dort überhaupt nicht zur rechten Entwicklung gelangt zu sein. Es ist unmöglich, klarzustellen, ob die Liebestätigkeit überall jenen Ordnungen gemäß durchgeführt worden ist; aber grundsätzlich bekannte sich die Christenheit zu einer weitgehenden, in erster Linie den Brüdern geltenden, aber an den Grenzen der Gemeinde nicht haltmachenden Gemeindepflege persönlicher Art.

Mit dem Wachstum der christlichen Kirche nach Konstantin wuchsen auch die Pflichten der Liebe. Dementsprechend wurden wohl auch die persönlichen Kräfte, die diese Dienste zu üben hatten, vermehrt; die Zahl der Diakonen wurde erhöht; Subdiakonen traten ihnen zur Seite. Dennoch verlor die Liebestätigkeit in den anschwellenden Gemeinden allmählich ihren individuellen Charakter. Die Verzeichnisse der Armen in den großen Städten wiesen Tausende von Namen auf; so um 600 die von Alexandrien ihrer 7500. Aber wie gründlich kann die Versorgung gewesen sein, wenn berichtet wird, daß Chrysostomus täglich über 7000 Bedürftige versorgt habe? Immerhin machte die Christenheit Anstrengungen, um der gewaltigen Aufgaben Herr zu werden; sie schuf jetzt auch Anstalten zur Aufnahme von Fremden (Xenodochien) und zur Pflege der Kranken (Nosokomien). Das Hospital des Basilius in Cäsarea (gegr. 368) wirkte im Morgenland vorbildlich; im Abendland scheint es schon um 600 viele solche Anstalten gegeben zu haben. Mit den allmählich aufkommenden Klöstern waren derartige Anstalten in vielen Fällen verbunden. Die Pfleger an diesen Anstalten waren kirchliche Beamte oder Religiöse. Lehrreich ist, daß oft der Versuch gemacht worden ist, ganz große Gemeinden für die Zwecke der Hilfstätigkeit in Regionen zu teilen. Auch im Frankenreich finden sich deutliche Beweise für das Vorhandensein einer gemeindlichen Armenpflege.

Für diese ganze Zeit gilt Augustins Wort: Alle fliehen zur Kirche in jeder Trübsal.

Die Mittel zur Armen- und Krankenpflege gab das vornehmlich durch Almosen gespeiste Kirchengut, das recht eigentlich als Armengut angesehen und vom Bischof verwaltet wurde. Daß die Mittel dazu so reichlich flossen, wie die Aufgaben es forderten, ist sicherlich zum nicht kleinen Teil der rasch aufkommenden Anschauung von der Verdienstlichkeit der Almosen zu verdanken.

Der alten Kirche lag also der Gedanke einer Selbstbeschränkung auf religiöse oder gar auf gottesdienstliche Aufgaben ganz fern. Die Gemeinden nahmen sich mit ganz außerordentlichem Eifer aller Not in ihrer Mitte an. Sie spornten nicht bloß die einzelnen nach dieser Richtung hin an; sie übten die Fürsorge durch ihre eigenen Beamten und mit ihren eigenen Mitteln.

3. **Das Mittelalter.** Die Entwicklung im Mittelalter war verhängnisvoll für die tiefere Auffassung der christlichen Gemeinde und damit auch der Gemeindepflege. Im Morgenland hören wir auch in dieser Zeit noch von zahlreichen Xenodochien (z. B. betrug in Konstantinopel ihre Zahl 35); doch geht die gemeindliche Ordnung verloren, die aufs Geratewohl geübte private Wohltätigkeit wird zur allgemeinen Übung. Nicht viel anders im Abendland. Die Gemeinden werden zu Pfarrbezirken (§ 18. 1), die lediglich die kirchliche Bedienung regeln, aber darüber hinaus weder für eine religiöse noch für eine karitative Gemeindepflege etwas bedeuten. Religiöse Gemeinsamkeit wird außerhalb der Gottesdienste nur in den Klöstern und in den im späteren Mittelalter sich kräftig entfaltenden, meist von Laien angeregten Bruderschaften gepflegt. Liebestätigkeit üben die Klöster mit ihren Fremdenherbergen und Krankenhäusern, die Ritterorden und die bürgerlichen Spitalorden mit ihren Spitälern. Ansätze zu einer umfassenden Armenpflege bilden Maßnahmen Karls des Großen; aber sie verkümmern, ehe sie sich voll ausgewirkt hatten. In den letzten Jhrh.en des Mittelalters nehmen die Städte immer mehr von der Armen- und Krankenpflege in ihre Hände; aber es bleibt bei der Einrichtung von allerhand Spitälern, die vielfach Zufluchtshäuser für Alte und Sieche werden. Organisatorisch die Armenpflege in Angriff zu nehmen, ist wohl hier und da versucht worden; größere Erfolge waren nicht zu verzeichnen. Das lag zu einem guten Teil an der privaten Wohltätigkeit, die in völlig ungeordneter Form Almosen in Menge austeilte und dadurch eine geradezu ungeheuerliche Bettlerplage heraufbeschwören half. Die Kirche fördert dieses Almosengeben, indem sie seine Verdienstlichkeit aufs nachdrücklichste betont; sie macht sich selbst zur Vermittlerin der oft in Fülle gespendeten Gaben und übernimmt so gleichsam die Bürgschaft für die gewünschte Wirkung der Spenden; aber sie legt nicht Hand an, um Ordnung in das Chaos der Wohltätigkeit zu bringen. So finden sich denn außerordentliche Opferwilligkeit und ungeheure Armut in merkwürdiger innerer Verbindung. Der katholische Begriff der Parochie, der den der Gemeinde verdrängt hatte, trug die Schuld. Nicht mehr die Gemeinde sorgt für ihre

Glieder, damit kein Armer in ihrer Mitte sei; sondern der einzelne Christ spendet, damit er sein eigenes Seelenheil fördere. Es gab keine Gemeinden, daher auch keine Gemeindepflege. Wohl aber wuchs aus dem katholischen Lebensideal heraus eine starke Bereitschaft, von dem Eigenen zu geben, oft auch eine gewaltige, selbstverleugnende Energie im Dienst der Kranken. Man denke an die heilige Elisabeth! Oder an jene Fürstin, die den Aussätzigen ihre Füße nicht nur wäscht, sondern auch küßt! Der asketische Gedanke war in dieser Zeit eine ungeheuere Macht, deren Einfluß der Liebestätigkeit zugute kam.

§ 67. Die nachreformatorische Entwicklung

1. Die Reformationszeit. Die Reformationszeit bedeutet, grundsätzlich genommen, eine neue Wendung in der Geschichte der Liebestätigkeit. Denn sie bricht mit dem Beweggrund der Verdienstlichkeit der Almosen. Die Masse der Spenden für Arme und Kranke nahm allerdings vielfach ab; das ideale evangelische Motiv der Liebe war oft nicht ebenso stark wie der die eigene Seligkeit verdienen wollende Egoismus. Diese Umstellung war aber nicht entfernt die einzige Wirkung der Reformation auf diesem Gebiet. Zu einer Gemeindepflege im Sinn des Ausbaus der evangelischen Gemeinde ist es freilich auch durch sie nicht gekommen; wenigstens nicht auf lutherischem und zwinglischem Boden. Das lag am völligen Fehlen der Sonderung einer Kirchengemeinde von einer bürgerlichen Gemeinde. Die christliche Gemeinde ist zugleich bürgerlich und kirchlich (§ 18, 1). Sie versieht ihre bürgerlichen Angelegenheiten durch den Rat, die kirchlichen durch den Pfarrer. Die Armenpflege aber wird zu den bürgerlichen Aufgaben der christlichen Gemeinde gerechnet. Ein Ansatz zu einer religiösen Gemeinschaftsbildung über die amtliche gottesdienstliche Versorgung hinaus findet sich in der bekannten Stelle in der Vorrede zu Luthers „Deutsche Messe" (1526), die von der „dritten Weise" des Gottesdienstes handelt. Hier äußert Luther den Wunsch, daß die, „so mit Ernst Christen sein wollen", sich in einem Haus allein versammeln sollten zu besonderem Gottesdienst, zur Übung von Gemeindezucht, zum Unterricht. In dieser Gemeinschaft „könnte man auch ein gemeines Almosen den Christen auflegen", das unter die Armen zu verteilen wäre. Dieser Gedanke ist keineswegs aus fremden oder gar geringwertigen Einflüssen zu erklären; er entspricht durchaus den innersten Absichten christlicher Gemeindebildung. Nur ist er mit der von Luther übernommenen kirchlichen und parochialen Ordnung nicht wohl vereinbar und daher auch von Luther selbst nicht verwirklicht worden. Zu einer außergottesdienstlichen religiösen Gemeindepflege kam es nicht. Auch in Sachen der Armenpflege hat Luther weitreichende Gedanken geäußert. Sie liefen auf völlige Beseitigung des Bettels durch gemeindliche Versorgung der Armen hinaus, regten eine durchgreifende Ordnung dieser Versorgung an und forderten, daß, wer nicht arbeiten wolle, auch nicht essen solle. Damals sind in vielen Städten Armenordnungen erlassen worden, die diese Gedanken durchzuführen suchten. Die bekanntesten sind

die Wittenberger (1520) und Leisniger (1523) Kastenordnungen, die alle Einkünfte für kirchliche Zwecke, für Schule und Arme in einen „gemeinen Kasten" gelegt wissen wollten, über dessen Inhalt dann „Kastenherren" in angemessener Weise zu verfügen hatten. Andere Ordnungen vollzogen eine Absonderung des Armenvermögens vom Kirchengut. Zu rechter Wirksamkeit sind die meisten dieser Ordnungen nicht gekommen; die Schuld lag z. T. an der schon erwähnten Tatsache, daß die Neigung zu Spenden für den gemeinen Kasten nachließ. Wohl wurde vielfach das Klostergut für Armenpflege nutzbar gemacht; aber die daher fließenden Mittel reichten nicht aus. Und so ist das Ergebnis der Entwicklung auch auf dem Boden der lutherischen Kirche bei Übernahme der mittelalterlichen Parochie das Fehlen einer eigentlichen Gemeindepflege.

In der deutschen Schweiz lagen die Verhältnisse ähnlich. Dagegen führten Butzers und Kalvins Einfluß zu anderen Ordnungen. Wohl fand weder in Straßburg noch in Genf eine Sonderung der kirchlichen Gemeinde von der bürgerlichen statt. Aber wenigstens in Genf wurde der kirchliche Einfluß so stark, daß er die einheitliche Gemeinde ganz beherrschte. In das Arbeitsprogramm dieser Gemeinde wurde nicht bloß scharfe Sittenzucht, geübt vor allem durch die Ältesten, aufgenommen, sondern auch die Fürsorge für das öffentliche Hospital, für die in der Stadt verstreuten Armen und für die Beherbergung von Fremden. Die diacres, denen diese Aufgaben obliegen, sind teils hospitaliers teils procureurs, teilen also diese Aufgaben untereinander.

Zu einer Gemeindepflege im eigentlichen Sinn ist es erst dort gekommen, wo das Bekenntnis der Evangelischen von dem der bürgerlichen Obrigkeit abweicht, wo also die evangelische Gemeinde selbständig für ihre eigenen Angehörigen zu sorgen hatte. Wir finden solche Zustände in Deutschland in den Gemeinden unter dem Kreuz am Niederrhein; außerdem begegnen sie uns in den sog. Fremdengemeinden; auch in den reformierten Kirchen der Niederlande und Frankreichs zeigt sich Ähnliches. Die Gemeinden erinnern sich ihrer Liebespflicht; sie versorgen ihre Bedürftigen durch eigene Organe (Diakonen, Unterdiakonen, auch Diakonissen); sie nehmen sich auch der Kranken nach Kräften an; die Unterscheidung von Diakonen für Arme und für Kranke wird hier und da durchgeführt. Endlich üben die Gemeinden auch kräftige Zucht an den eigenen Gliedern. Auf diese Entwicklung ist sicher der Umstand von Einfluß gewesen, daß diese Gemeinden auf sich selbst gestellt waren; außerdem hat das Vorbild der ntlichen Gemeinden, das so oft im Sinn äußerer Nachbildung der urchristlichen Ordnung geltend gemacht wurde, doch auch die Gesamtanschauung von dem, was einer christlichen Gemeinde zukam, innerlich beeinflußt.

2. Das 17. und 18. Jahrhundert. Die lutherischen Landeskirchen überließen auch in den folgenden Jhrh.en die Fürsorge für die Armen und Kranken der Obrigkeit. Diese richtete in vielen Städten Armenordnungen ein, durch die die Stadtarmen erfaßt wurden; gegen von auswärts kommende Arme suchten sich die Städte abzusperren. Armenhäuser und Spitäler wurden besonders seit dem Anfang des 18. Jhrh.s zahlreich errichtet; die Art ihres

Betriebs ließ aber oft sehr deutlich fühlen, daß mehr obrigkeitliche Nötigung als christliche Liebe sie beherrschte. Zuweilen war die Handhabung der Armenordnungen derart, daß die Armen geradezu auf den Bettel hingewiesen wurden. Ganz im argen lag zu allermeist die Krankenpflege. Im 18. Jhrh. finden sich Ansätze zu eigener Betätigung der Bürgerschaft (Armenvereine, Armenanstalten); aber sie hatten keinen Bestand. Die Kirche war an dieser gesamten Fürsorge nur insoweit beteiligt, als die Armenordnungen auf die Erträge kirchlicher Sammlungen zurückgriffen, auch wohl die Pfarrer dazu benutzten, um auf die Gebefreudigkeit der Bürger einzuwirken. In der Aufklärungszeit haben namentlich Landpfarrer sich ihrer Gemeinden nicht selten auch in den äußeren Dingen angenommen; sie wirkten für Beachtung der Regeln der Gesundheitspflege, behandelten auch wohl Kranke und gaben Anleitung in Fragen der Landwirtschaft und der Viehzucht. Das bekannteste Beispiel bietet Pfarrer Johann Friedrich Oberlin in Waldersbach im elsässischen Steintal (gest. 1826), der auch durch Straßen- und Brückenbau sowie durch Arbeitsbeschaffung seiner verarmten Gemeinde zu helfen sucht.

Gab es in dieser Zeit keine äußere Gemeindepflege, so auch keine innere, die über die Verwaltung von Wort und Sakrament hinausgegangen wäre. Wohl aber führte das gesteigerte pädagogische Interesse zu Maßnahmen für die Erziehung armer Kinder. A. H. Franckes Waisenhaus in Halle (seit 1694), bald mit zahlreichen anderen Erziehungsanstalten verbunden, wird zu einem großartigen Tatbeweis christlicher Liebe. Philanthropische Gesinnung betätigt sich seit der zweiten Hälfte des 18. Jhrh.s in der Gründung von Erziehungshäusern für arme, verwaiste, verwahrloste Kinder (Johann Heinrich Pestalozzi, gest. 1827). In Oberlins Dorf versieht seine Magd Luise Scheppler eine Art von Kleinkinderschule (1779). Aber die evangelischen Gemeinden als solche halten sich von allen diesen Arbeiten fern. Und wo, wie im Pietismus, das Bedürfnis nach religiösem Zusammenschluß Erweckter lebendig wird (collegia pietatis), da greift die Kirche hindernd und störend ein. Nur Gemeinden wie die der Brüdergemeine können in inniger Verbundenheit eine — hier freilich äußerst lebendige und tatkräftige — Gemeindepflege ausbauen.

Anders stand es auch in diesen Jhrh.en in außerdeutschen Ländern, namentlich dort, wo Kirchen und Gemeinden auf sich selbst angewiesen waren und sich im Gegensatz zu einer katholischen Obrigkeit oder doch in voller Selbstständigkeit gegenüber dem Staat entfalteten. Der Methodismus in England regte die tatkräftige Übung christlicher Liebesarbeit nach vielen Seiten hin an. Er führte in seinen „Klassen" eine religiöse Gemeindepflege mit Entschiedenheit durch, hielt auf gemeindliche Zucht und organisierte Veranstaltungen, die wesentlich der Ausbreitung der Heilsverkündigung dienen sollten (außer Missionsvereinigungen auch eine Traktatgesellschaft und die rasch zur Weltberühmtheit gelangende Britische und ausländische Bibelgesellschaft, 1804).

3. Das 19. Jahrhundert bis 1848. Die anfangs mehr zur theoretischen Verteidigung des christlichen Glaubens bestimmte Deutsche Christentumsge-

sellschaft (seit 1780, vgl. § 26, 1) entwickelte sich zur Pflanzstätte für allerhand Arbeiten christlicher Liebe. Die Erweckungsbewegung nach den Freiheitskriegen gab mannigfache neue Antriebe. Auch Anregungen von England her wurden wirksam. So kam es jetzt zu einer Fülle neuer Arbeiten, ohne daß die Grundstimmung, von der sie ausgingen, überall die gleiche gewesen wäre. Dabei wurden zunächst die Linien, die die Aufklärung diesen Arbeiten vorgezeichnet hatte, innegehalten. Im Vordergrund stand auch jetzt die Sorge um die Erziehung der Kinder; Johannes Falk gründete in Weimar die Gesellschaft der Freunde in der Not 1813 und nahm sich mit ihrer Hilfe der zahlreichen verwaisten Kinder an; sein Lutherhof bildete den Mittelpunkt eines ausgebreiteten Knabenrettungswerkes. Mehr im pietistischen Sinn arbeiteten H. Zellers Rettungshaus und Armenschullehrerbildungsanstalt in Beuggen (1820) und des Grafen A. v. d. Recke-Volmerstein Anstalten in Düsseltal (1822; vgl. § 27). Diese Anstalten standen mit dem Leben in den evangelischen Kirchengemeinden nicht in organischer Verbindung. Eher fanden die jetzt zahlreich erstehenden Bibelgesellschaften durch Zweigvereine in den Gemeinden Boden.

Diese Arbeiten in ihrer Gesamtheit bilden die Vorläufer, wenn man will, die Anfänge der gewaltigen Bewegung auf dem Gebiet christlicher Liebestätigkeit, die wir unter dem Namen der Inneren Mission zusammenzufassen gewöhnt sind. Überall zeigen sich die inneren Zusammenhänge dieser Bewegung mit der Liebestätigkeit des 18. und des beginnenden 19. Jhrh.s. Auch sie ging nicht von den Gemeinden aus; einzelne Persönlichkeiten, wie Johann Hinrich Wichern (1808 – 1881) und Theodor Fliedner (1800 – 1864), wurden zu Bahnbrechern der Liebesarbeit. An den Namen Wichern knüpfen sich die Anfänge der Sonntagsschule in Deutschland, die Erziehungstätigkeit im Rauhen Haus bei Hamburg (1833) und die Einrichtung des mit diesem verbundenen Brüderinstituts (Anfänge seit 1836). Fliedner geht auf dem Gebiet der Fürsorge für Gefangene (Rheinisch-westfälische Gefängnisgesellschaft 1828), für gefallene Mädchen (Magdalenenanstalt in Kaiserswerth 1833), vor allem aber in der Begründung des Diakonissenwesens (Kaiserswerther Mutterhaus 1836) voran. Damit verbindet sich ein unerhört tatkräftiges Eingreifen in die Aufgaben der Krankenpflege. Die Brüder vom Rauhen Haus pflegen bei der Typhusepidemie in Oberschlesien 1848; Diakonissen übernehmen den Dienst in Krankenhäusern und Gemeinden. Gerade die näheren Umstände, unter denen eine rege christliche Liebestätigkeit in diesen Jahrzehnten erwachte, machen es deutlich, bis zu welchem Grad die Kirchengemeinden innerlich erstarrt waren. So war es kein Wunder, daß sie sich, teils unter der Einwirkung des Rationalismus, teils unter der einer falschen Auffassung pfarramtlicher Parochialrechte, auch gegen den Zusammenschluß kleiner Kreise von Erweckten, wie er seit den Freiheitskriegen häufiger wurde, durchaus ablehnend verhielten. Die evangelische Christenheit besann sich auf die Pflichten der Liebe; die evangelischen Gemeinden blieben zunächst Pfarrbezirke zur Wort- und Sakramentsverwaltung. Aber in den Brüdern (Diakonen) und Diakonissen bereiteten sich jetzt die Kräfte vor, die den Kirchen-

gemeinden, sobald sie sich auf ihre Aufgaben besannen, zur Entfaltung umfassender Gemeindepflege dienen konnten.

4. Die Innere Mission. Die seit der ersten Hälfte des 19. Jhrh.s emporstrebenden Arbeiten der Liebe fanden sich in der seit Anfang der vierziger Jahre immer mehr als Innere Mission bezeichneten Bewegung zusammen. Wicherns Rede auf dem Wittenberger Kirchentag (22. Sept. 1848) bezeichnet die eigentliche Geburtsstunde dieser Bewegung; der „Zentralausschuß für die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche" wurde ihr Mittelpunkt. Allmählich bildete sich ein ganzes Netz von Landes-, Provinzial- und Kreisvereinen der Inneren Mission; sie alle wollten dem Gesamtwerk, nicht einer Einzelarbeit, dienen. Neben sie traten in immer größerer Zahl allerlei Anstalten (Diakonen- und Diakonissenhäuser, Rettungshäuser, Waisenhäuser; Anstalten fur Kranke, Sieche, Blöde, Taubstumme, Blinde, Epileptische usw; Krüppelheime; Gesellenheime, Lehrlingsheime, Herbergen zur Heimat, Hospize; Mägdeherbergen, Mädchenheime, Magdalenenhäuser) und Vereine für besondere Aufgaben (Sittlichkeitsvereine, Mäßigkeitsvereine, Enthaltsamkeitsvereine, Erziehungsvereine, Stadtmissionsvereine u. a. m.). Die Anstalten und Vereine mit Sonderaufgaben schlossen sich zu besonderen Verbänden zusammen. So wuchs die Innere Mission im Laufe des 19. Jhrh.s zu einem mächtigen Gesamtwerk heran. Sie war als Ganzes nicht in festem Zusammenschluß organisiert. Obwohl der Zentralausschuß eine rege Tätigkeit entfaltete, war die Bewegung als Ganzes doch nicht fest zusammengeschlossen. Eine umfassende Organisation wurde erst 1920 durch die Gründung eines Zentralverbandes geschaffen, zu dem einerseits die in geographische Gruppen gegliederten Landes- usw. Vereine, andererseits die in Fachgruppen gegliederten Anstalten und andere Einzelarbeiten gehören. Die einzelnen Anstalten und Vereine behaupten aber ihre Selbstständigkeit; der Verband hat nur gewisse gemeinsame Au gaben. Die Einzelpersönlichkeit (Gustav Werner in Reutlingen, gest. 1887; Wilhelm Löhe in Neuendettelsau, gest. 1872; W. v. Bodelschwingh, gest. 1910, mit seinen großartigen Anstalten in Bethel bei Bielefeld; Adolf Stöcker, gest. 1909) hat hier ein freies Feld der Betätigung.

Die Innere Mission hat sich niemals lediglich als Liebesarbeit angesehen. Sie wollte vielmehr in Wicherns Sinn „diejenigen Massen in der Christenheit innerlich und äußerlich erneuern, die der Macht und Herrschaft des aus der Sünde direkt oder indirekt entspringenden mannigfachen äußern und innern Verderbens anheimgefallen sind, ohne daß sie, so wie es zu ihrer christlichen Erneuerung nötig wäre, von den jedesmaligen geordneten christlichen Ämtern erreicht würden". Sie stellte sich die Aufgabe, Erneuerungs- und Rettungsarbeit des „heilserfüllten Volks" am „heillosen Volk" zu sein. Darin liegt, daß sie als solche zur eigentlichen Gemeindepflege strenggenommen kein inneres Verhältnis hat. Sie will ursprünglich nicht Vorhandenes pflegen, sondern Verlorenes missionierend gewinnen, retten, erneuern. Es ist dabei keineswegs ihre Absicht gewesen, die Arbeit der Kirchengemeinden geringschätzig abzutun; nur schien ihr die Arbeit des geordneten Amts in der Verwaltung von Wort und Sakrament, auf die sich

die Kirchengemeinden meist beschränkten, nicht entfernt ausreichend; sie wollte gerade das tun, was die Gemeinden nicht tun konnten oder wollten. Dabei mußte sie aber notwendig vielfach auf dem Boden der Einzelgemeinden arbeiten. Stadtmissionen, Männer- und Jünglingsvereine, Jungfrauenvereine, Armenpflege, Krankenpflege (soweit sie nicht anstaltlich geordnet war) führten ihr Leben in der einzelnen Gemeinde. Die Folge waren nicht seltene Zusammenstöße mit den Pfarrämtern oder auch – nach der Einführung der Presbyterialverfassung (§ 18, 1) – mit den Organen der kirchengemeindlichen Selbstverwaltung. Im Lauf der Jahrzehnte bildete sich aber ein anderes Verhältnis zwischen Innerer Mission und Gemeinde heraus. Die Kirchengemeinden, besonders die in der Stadt, besannen sich unter der Einwirkung der Inneren Mission und anderer Stimmungen (§ 18, 2. 3) auf ihr eigentliches Wesen und ihre Aufgaben. Sie fingen allmählich an, manche unter dem Zeichen der Inneren Mission begonnene Arbeit von Gemeinde wegen zu übernehmen und fortzuführen. Dabei bedienten sie sich der von der Inneren Mission dargebotenen persönlichen Kräfte, der Diakonen wie der Diakonissen. So vollzog sich ein höchst bedeutsamer Prozeß: die evangelischen Gemeinden selbst begannen Gemeindepflege zu treiben und bauten diese Arbeit in die Tiefe und in die Breite aus. In ihrer Arbeit lernten sie von der Inneren Mission und blieben beständig in Verbindung mit ihr. Die Innere Mission selbst aber überließ den Gemeinden manche Arbeit, die sie für sich in Anspruch nahmen. Das geschah und geschieht bis heute nicht ohne Reibungen und nicht ganz ohne Widerstand der Inneren Mission, aber die Entwicklung läßt sich nicht aufhalten. Die Innere Mission tritt aber keineswegs vom Schauplatz ab; sie füllt auch weiter Lücken aus, treibt, wo neue Notstände erwachsen oder deutlicher heraustreten, Pionierarbeit, vermittelt die Ausbildung von Arbeitskräften und greift überall dort ein, wo über den Rahmen der Einzelgemeinde hinaus in anstaltlicher Unterstützung oder anregender Organisation Arbeit zu leisten bleibt.

5. Der gegenwärtige Stand. Viele evangelische Kirchengemeinden der Gegenwart üben in einem Maß, wie das seit Jhrh.en nicht denkbar gewesen wäre, nichtgottesdienstliche Gemeindepflege. Neben der Inneren Mission hat die „Gemeindebewegung" (§ 18, 2) dafür den stärksten Anstoß gebildet. Die Auffassung von den Aufgaben der Gemeinde, die diese Bewegung vertritt (§ 18, 3), ist zwar durchaus noch nicht Allgemeingut geworden; aber auch dort, wo der Pfarrer für seine Person sie ablehnt, ist sie doch vielfach wirksam. Pfarrer (§ 20, 4) und Gemeindeorgane wirken bei dieser Gemeindepflege zusammen. Sie wurde bisher in den Verfassungen der deutschen evangelischen Landeskirchen nicht zu den Notwendigkeiten gerechnet; in den neu entstehenden Verfassungen und Kirchengemeindeordnungen zeigt sich deutlich das Bestreben, sie der Gemeinde und ihren Ämtern zur Pflicht zu machen. Die Kirchgemeindeordnung der evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsens (1921) drückt das so aus (§ 1): „Die Kirchengemeinde soll den Glauben in ihren Gliedern stärken und ihn nach außen bezeugen, die Jugend christlich belehren und erziehen helfen. Sie soll bei ihren Gliedern christliche Gemeinschaft, auch durch gegenseitige persönliche Aussprache und in Vereinen

von Jugendlichen, Männern und Frauen, pflegen, christliche Sitte hüten, für die Sonntagsheiligung eintreten, allem unchristlichen Leben steuern, darüber hinaus auf jede Weise, insonderheit auch durch das gedruckte Wort, das Volksleben mit dem Geist des Evangeliums durchdringen und die Fernstehenden durch Tat und Wort zu gewinnen suchen. Sie soll sich der Armen und Kranken, der Einsamen und Gefährdeten, der Gefallenen und Bestraften annehmen und die allgemeinen Liebeswerke im In- und Auslande unterstützen". Von der in § 18 dargelegten Auffassung vom Wesen der Gemeinde aus ist diese Entwicklung freudig zu begrüßen.

6. Die katholische Liebestätigkeit. Die katholische Kirche war auch in den Jhrh.en nach der Reformation durchaus nicht arm an Werken der Barmherzigkeit. Sie besaß in ihren Orden und Kongregationen eine stets bereite Fülle persönlicher Kräfte für die Übung christlicher Liebe. Besonders tätig wurde der Orden der barmherzigen Brüder, eine Gründung des Portugiesen Johann von Gott, die in Spanien ins Leben trat (bestätigt 1572). Hervorragende Wichtigkeit gewannen die unter dem Sammelnamen der barmherzigen Schwestern zusammengefaßten weiblichen Kongregationen; ihr Ursprung geht zurück auf eine Gründung des Vinzenz von Paulo, die confréries de la charité, Vereinigungen von Frauen und Jungfrauen zur Krankenpflege am Wohnort, und die daraus erwachsende Genossenschaft der Filles de la Charité (bestätigt 1668). Auch die Zahl der Anstalten der Liebesübung wuchs, namentlich in Frankreich, ganz außerordentlich. In Deutschland aber entwickelte die katholische Kirche ihre Liebestätigkeit langsamer als die evangelische Kirche und vielfach erst im Anschluß an sie. Die barmherzigen Schwestern faßten hier seit 1808 Fuß, aber sie kamen langsam vorwärts. Im Lauf des 19. Jhrh.s hat dann das Vorbild der evangelischen Inneren Mission stark auf die katholische Kirche gewirkt; zahlreiche Arbeiten wurden nach den Anregungen, die man dort gewann, begonnen (Rettungshäuser, Gesellenvereine); allmählich entstand eine Bewegung in der katholischen Kirche, die man geradezu als Parallele zur Inneren Mission bezeichnen kann: die Karitasbewegung. 1897 wurde der Karitasverband für das katholische Deutschland begründet, der die einzelnen Liebeswerke zusammenfaßt, und dessen Karitastage das Gegenstück zu den evangelischen Kongressen für Innere Mission bilden. Die Organe dieser Tätigkeit sind nach wie vor Orden und Kongregationen, daneben aber neuerdings in wachsender Zahl Vereine (z. B. Vinzenz-Vereine zur Kranken- und Armenpflege). Die Arbeit ist, entsprechend dem Wesen der katholischen Kirche, fester als die evangelische Liebestätigkeit mit der Kirche verbunden, ohne doch der freien Bewegung zu ermangeln. Zu einer Gemeindepflege im evangelischen Sinn aber kann sie sich nicht entwickeln, da dem Katholizismus die Auffassung vom Wesen der Gemeinde, wie die evangelische Kirche sie herausgebildet hat, fehlt.

Zweiter Abschnitt: Die religiös-sittliche Gemeindepflege

Erstes Kapitel: Die Arbeit an ganzen Gruppen der Gemeinde

§ 68. Förderung des religiösen Lebens

1. Religiöse Verkündigung. Die Gemeindegottesdienste geben der religiösen Verkündigung einen bestimmten Rahmen und legen ihr dadurch gewisse Bindungen auf. Man mag innerhalb dieses Rahmens die Aufgabe der Predigt noch so mannigfaltig bestimmen (§ 54–56), es ist dennoch unmöglich, daß sie allen Wünschen entgegenkommt. Schon das Zeitmaß, das ihr gesetzt ist, verhindert das. Daraus ergibt sich das Bedürfnis nach außergottesdienstlicher Verkündigung. Sie braucht nicht ebenso wie der Gottesdienst den Charakter des Verkehrs der Gemeinde mit Gott festzuhalten; sie kann daher in längerer Rede oder auch in der Form des zwanglosen Gesprächs geschehen. Üblich, aber nicht in gleichem Umfang gebräuchlich, sind drei Formen: der religiöse Lehrvortrag, die Bibelstunde, die Bibelbesprechstunde oder religiöse Besprechung.

Der religiöse Lehrvortrag hat den Zweck, den Gemeindegliedern zu tieferem Eindringen in die religiösen Fragen der Gegenwart zu helfen. Er ist in dieser Form, ohne apologetische Zuspitzung (vgl. § 71) und ohne theologischen Charakter, nicht häufig. Aber solche Lehrvorträge können ohne Zweifel eine sehr wertvolle Ergänzung (und zugleich Entlastung) unserer Gottesdienste bedeuten. „Hier mag alles Raum finden, was bei anderen Gelegenheiten und durch andere liturgische Darstellungsmittel behindert oder ausgeschlossen wird. Das Wort soll sich in breiterem Strom ergießen dürfen. Sein Inhalt muß uneingeschränkt bleiben durch die Zweckbestimmung einer irgendwie begrenzten Kirchenfeier" (Smend).

Viel allgemeiner ist die Bibelstunde. Sie geht auf reformatorischen Brauch zurück. Gedanken Luthers folgend, haben Kirchenordnungen des 16. Jhrh.s vielfach Wochengottesdienste zur fortlaufenden Erklärung biblischer Bücher gefordert. Die Braunschweiger Kirchenordnung (1528) richtete tägliche Gottesdienste ein, die so gehalten sein sollten, daß sie dem gemeinen Volk nützlich sein sollten; ähnlich andere, auch auf reformiertem Gebiet. Aber diese Wochengottesdienste bekamen im Lauf der Zeit einen schweren Stand. Die gesteigerte Arbeit des Landvolks machte es immer schwieriger, die Gemeinde regelmäßig dabei zu versammeln. Vielfach taten ihnen die besonders reichlich während des Dreißigjährigen Krieges eingeführten Betstunden Abbruch. Da die in ihnen gehaltenen Predigten sich in ihrer Art allmählich den Sonntagspredigten (abgesehen von der Bindung an die Perikopen) anglichen, so erfüllten sie den Zweck der Einführung in die Schrift sehr wenig. Sie sind trotzdem, wenn auch nur in Resten, bis in die Gegenwart hinein erhalten geblieben. Aber neben ihnen bürgerte sich im Laufe der Zeit, von pietistisch gestimmten Kreisen ausgehend, eine freiere Form der wochentäglichen Schriftauslegung ein, die Erbauungsstunde oder Bibelstunde. In Württemberg begegnet sie seit dem

18. Jhrh.; 1825 gibt ihnen dort die Kirchenbehörde eine begrenzte Entfaltungsmöglichkeit; bei diesem Anlaß wurden sie als Stunden bezeichnet, „in welchen ein Abschnitt der Bibel Vers für Vers frei erklärt und der richtige Sinn der Sätze und Worte mit Hinzufügung zweckmäßiger und erbaulicher Anwendungen entwickelt wird". In anderen Ländern sind sie erst durch die Erweckungsbewegung des 19. Jhrh.s in Aufnahme gekommen. Sie haben in vielen Städten, aber auch in Dorfgemeinden die alten Wochengottesdienste um so eher verdrängen können, als sie gewöhnlich am Abend gehalten wurden, also den Arbeitstag nicht unterbrachen. Der pietistische Beigeschmack ist dabei wohl weniger stark geworden; ganz ging er nicht verloren. — Die Ausgestaltung dieser Bibelstunde ist meist sehr einfach. Sie besteht aus einer längeren Ansprache, bei der ein Schriftabschnitt in der durch den angeführten württembergischen Erlaß gekennzeichneten Art praktisch ausgelegt zu werden pflegt. Ein Gebet geht manchmal voran; Gebet und Segen bilden wohl immer den Beschluß; Gemeindegesang rahmt das Ganze ein. Die großen Fragen, die die Bibelstunde drücken, beziehen sich auf die Art, wie die Bibel praktisch ausgelegt wird. Die herkömmliche Weise verleugnet nicht ihre Herkunft aus dem Pietismus. Sie legt wenig Wert auf die Erfassung des geschichtlichen Sinns; die Ausnutzung hat ausschließlich die „erbauliche" Anwendung im Auge. Mit dieser Methode hängt es zusammen, daß die Bibelstunde bei den höher gebildeten Gemeindegliedern in nur geringer Achtung steht. Sie sollte die Gelegenheit bieten, um die Gemeinde mehr, als die Predigt das kann, in die Schrift selbst einzuführen. Fortlaufende Erklärung biblischer Bücher oder doch größerer Abschnitte von solchen ist ihre Aufgabe. Erst auf Grund solcher Erklärung sollte die religiös-sittliche Ausnutzung für die Gemeinde der Gegenwart erfolgen. Faßt die Bibelstunde ihre Aufgabe so, dann hat sie allerdings, wenigstens bei manchen biblischen Büchern, mit den Schwierigkeiten zu kämpfen, die durch das mangelnde Verständnis weiter Gemeindekreise für die wirklich geschichtliche, auch geschichtlich-kritische, Bibelerklärung hervorgerufen werden. Diese Schwierigkeiten sind für sie größer als für die Predigt, weil sie sich nicht wie diese mit der Herausstellung der religiösen Textgedanken begnügen kann, sondern den Schriftabschnitt selbst nach allen Seiten verständlich zu machen unternehmen muß. Völlige Überwindung dieser Nöte ist nur dadurch möglich, daß die Gemeinde allmählich zum geschichtlichen Bibelverständnis erzogen wird. Auf alle Fälle ist zu beachten, daß der Pfarrer die Gemeinde nicht mit allen neueren Deutungsmöglichkeiten bekannt zu machen hat, sondern daß er nur das berücksichtigen darf, was die Probe bestanden hat. Je schlichter die Teilnehmer sind, um so mehr wird die Bibelstunde alle exegetischen Darlegungen vermeiden und rein praktisch verfahren müssen.

Neben die Bibelstunde tritt neuerdings häufiger die Bibelbesprechstunde. In manchen reformierten Gemeinden des 16. Jhrh.s gab es eine Art öffentlicher Bibelbesprechung. So wurde in Genf an jedem Freitag eine Versammlung gehalten, in der zunächst ein Prediger einen nach der Weise der Zeit eng an die Bibel angelehnten Vortrag hielt, während

nachher jeder Zuhörer hervortreten und mit ihm disputieren durfte. In den niederrheinischen Gemeinden verlief diese Versammlung insofern anders, als keine Disputation zugelassen wurde; aber die Zuhörer durften ihrerseits hinzufügen, was ihnen richtig schien (Weseler Konvent 1568). Auf deutschem lutherischen Gebiet hat Spener im ersten Vorschlag seiner Pia desideria (1675), um „das Wort Gottes reichlicher unter uns zu bringen", nach dem Vorbild „der apostolischen Art der Kirchenversammlungen" eine ähnliche Übung befürwortet. Derlei Collegia pietatis sind in pietistischen Kreisen vielfach in Brauch gekommen. Später sind Bibelbesprechstunden namentlich durch den Einfluß der Inneren Mission gefördert worden. Sie hatten ihren Platz vor allem in Anstalten der Inneren Mission, in christlichen Vereinen und in anderen ausgeprägt christlichen Kreisen von pietistischer Färbung. Allmählich sind sie aber an manchen Orten auch zu regelmäßigen Veranstaltungen der Kirchengemeinden geworden. Dem Wesen dieser Besprechung nach ist die Zahl der Teilnehmer meist gering. Die Passivität, zu der viele Besucher infolge von Schüchternheit und mangelnder Übung der Rede neigen, ist schwer zu überwinden. Dem Leiter (Pfarrer, Stadtmissionar, Gemeindehelfer, Evangelisten) bleibt meist die Pflicht ausführlicher Erklärung; die Beteiligung Anderer beschränkt sich oft auf Fragen oder kurze Bemerkungen. Daß die Bibelbesprechstunde ein vorzügliches Mittel sein kann, Bibelkenntnis und Bibelverständnis zu vertiefen, unterliegt keinem Zweifel. Hinsichtlich der geschichtlichen Erklärung unterliegt sie den gleichen Schwierigkeiten wie die Bibelstunde. Zu ihrer Leitung gehören daher gründliche theologische Bildung und großes praktisches Geschick.

2. Pflege der religiösen Gemeinschaft. Das Bedürfnis nach religiös bestimmter Gemeinschaft findet im Gemeindegottesdienst keine für alle ausreichende Befriedigung. Gerade solche evangelische Christen, deren religiöses Leben kräftig entwickelt ist, verlangen nach engerer Gemeinschaft. In der katholischen Kirche bieten Orden und Kongregationen ein religiös bestimmtes, gottesdienstlich überaus reich gestaltetes Gemeinschaftsleben, und die Fülle gottesdienstlicher Veranstaltungen, die Sitte häufiger Kommunion befriedigt auch solche, die starke Ansprüche an religiöse Gemeinschaft stellen. Luther dachte an die Bildung kleiner Gemeinden mit ähnlichem Zweck (§ 18, 1; 67, 1), aber das Luthertum fand infolge seiner strengen pfarramtlichen Bindung lange keinen Weg zur Verwirklichung solcher Pläne. Die schon erwähnten Bibelbesprechungen auf reformiertem Boden waren zugleich eine Art von Gemeinschaftsversammlungen. Die von Spener empfohlenen (Nr. 1) und geübten Bibelbesprechungen trugen den gleichen Charakter. Er stellte sie ausdrücklich unter die Leitung eines Pfarrers; doch wurden solche vielfach auch ohne den Pfarrer gehalten. In pietistischen Kreisen pflanzte sich diese Sitte der Zusammenkunft in kleineren Kreisen (Konventikel) fort; in der Erweckungsbewegung im 3. und 4. Jahrzehnt des 19. Jhrh.s gewann sie nach einer Zeit sehr bescheidener Entwicklung kräftiges Leben. Es gehört fast zum Wesen dieser Gemeinschaftsbildungen, daß sie einen engeren, im Christentum fortgeschrittenen Kreis

darzustellen meinen; ihre Glieder betrachten sich im Unterschied von der Masse der Kirchenglieder als solche, „die mit Ernst Christen sein wollen", als Erweckte oder auch Bekehrte. Diese Stimmung wohnt in erhöhtem Maße den Gemeinschaften bei, die im Zusammenhang mit der deutschen „Gemeinschaftsbewegung" in den letzten Jahrzehnten des 19. Jhrh.s entstanden. Sie erwuchs aus Evangelisationsbestrebungen, die von England und Amerika beeinflußt waren (§ 71, 3); aber schon 1894 wurde durch die Gründung des „Deutschen Komitees für Gemeinschaftspflege und Evangelisation" die erstere Arbeit ausdrücklich betont, und der aus diesem Komitee entstandene „Deutsche Philadelphia-Verein" (1900) pflegt, entsprechend seinem Namen, die brüderliche Gemeinschaft in besonderem Maß. Jetzt bildeten sich nicht mehr nur lose Zirkel zur Herstellung engerer Gemeinschaft am Evangelium, sondern es entstanden in ganz Deutschland in großer Zahl festgefügte Gemeinschaften mit eingeschriebenen Mitgliedern, die oft auf Grund des Vereinsgesetzes eine rechtliche Organisation erlangten und sich mit anderen gleichgestimmten Gemeinschaften zu größeren Verbänden zusammenschlossen. Der „Deutsche Verband für evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation" wurde das sie alle zusammenschließende gemeinsame Band. Während die in diesen Organisationen verbundenen Gemeinschaften eine methodistisch beeinflußte Frömmigkeit und vielfach den kirchlichen Organen gegenüber eine unfreundliche Haltung zeigten, bildeten sich, angeregt durch die geschilderte Bewegung, auch „kirchliche", mit den Leitungen der Kirchengemeinden verbundene Gemeinschaften. Die Pflege der Gemeinschaft vollzieht sich in allen diesen Kreisen durch religiöse Versammlungen mannigfaltiger Art, besonders aber durch Gebetsgemeinschaften, bei denen nicht bloß der Leiter, sondern auch die Teilnehmer oder doch manche von ihnen laut beten.

Das Bedürfnis nach engerer religiöser Gemeinschaft ist ohne Zweifel berechtigt (§ 4, 1). Man mag den Gottesdienst noch so energisch als Gemeindegottesdienst ausgestalten, allein die Fülle der Teilnehmer wird immer ein Hindernis für das Entstehen herzlicher Gemeinschaft sein. Selbst in kleinen Gemeinden bleiben viele Gemeindeglieder einander fremd. Auch bildet die verschiedene Art der Frömmigkeit ein Hemmnis für wirkliche Vertraulichkeit. So darf auch die Volkskirche keinen Einspruch gegen die Bildung engerer Kreise erheben. Daß sie lange Zeit solchen Einspruch erhoben hat, hat ihr viel Vertrauen entzogen. Sie muß nur fordern, daß jene kleinen Kreise sich nicht äußerlich und innerlich von der Gemeinde abschließen. Sobald in ihrer Mitte die eigentümliche Stimmung entsteht, mit der sich „Bekehrte" von „Unbekehrten" absondern, wirkt die Gemeinschaft störend auf das Gemeindeleben. Da eine derartige Selbsteinschätzung mit den von jedermann zu beobachtenden Tatsachen nicht im Einklang steht, ja überhaupt auf falscher, weil grob-massiver Psychologie beruht, so braucht keine volkskirchliche Gemeinde sie als berechtigt anzuerkennen. Vielmehr muß sie fordern, daß auch die engeren Gemeinschaften sich willig zum großen Ganzen fügen. Tun sie das, dann können sie „Kraftzentren" der volkskirchlichen Gemeinden (Matthes) werden, Kern-

gemeinden, um die die Menge der Gemeindeglieder sich schart. Nur eben dürfen sie sich nicht zu abgeschlossenen ecclesiolae in ecclesia auswachsen.

Solchen Gemeinschaften das Recht gesonderter Feier von Gottesdiensten im Gotteshaus der Gemeinde und gesonderter Abendmahlsfeier einzuräumen, ist nicht gegen das Wesen der Gemeinde, solange nicht die Gemeinschaften jene innere Absonderung vollziehen. Feiern aber, bei denen nur „Bekehrte" zugelassen werden, bedeuten eine unzulässige Stellungnahme zur Gesamtgemeinde und sind daher abzulehnen.

Gebetsgemeinschaften sind eine besonders zarte Sache. Sobald die Zahl der Teilnehmer sich über einen ganz kleinen Kreis hinaus vergrößert, entsteht die Gefahr, daß das Gebet seiner keuschen Innerlichkeit beraubt wird. Was über das liturgische Gebet zu sagen war (§ 39, 3), gilt auch von den in diesen Versammlungen gesprochenen Gebeten; daher bedürfen sie besonders ernster Selbstkritik der Teilnehmer und gewissenhaftester Leitung Erfahrener.

Auch die zur Gemeinde gehörigen Vereine dienen oft der Pflege religiöser Gemeinschaft. Die Männer- und Jünglingsvereine, die Frauen- und Jungfrauenvereine halten neben anderen Zusammenkünften oft auch solche religiösen Inhalts. Stärker noch tritt das Gemeinschaftsmoment in den neueren, mit der Gemeinschaftsbewegung zusammenhängenden Vereinen hervor: in den Christlichen Vereinen junger Männer (Anfang in Deutschland: Berlin 1883), in den Vereinen des Jugendbundes für entschiedenes Christentum (in Deutschland seit 1894), auch in der Deutschen christlichen Studentenvereinigung (seit 1895) und in den zahlreichen nach Berufen gegliederten Vereinen gläubiger Kaufleute, Bäcker usw.

§ 69. Förderung des kirchlichen und gemeindlichen Lebens

1. Vereine. Mittelbar dienen dem religiösen Leben auch solche Veranstaltungen, bei denen die Förderung des kirchlichen und kirchengemeindlichen Sinns im Vordergrund steht. Die älteren, urspünglich von der Inneren Mission ins Leben gerufenen gemeindlichen Vereine, die Männer- und Jünglingsvereine, Frauen- und Jungfrauenvereine, Gesellenvereine, Lehrlingsvereine, Jugendvereine, dienen alle in irgendeiner Weise auch diesem Zweck. In der Regel eng mit dem Pfarramt verbunden, halten sie ihre Jahresfeste in der Kirche, stellen ihre Mitglieder (Posaunenchöre bei festlichen Veranstaltungen, Schmückung der Kirche, des Altars) in den Dienst der Gemeinde und halten auf Beteiligung derselben am Gottesdienst und am Abendmahl. Daneben sind in neuerer Zeit andere Vereine entstanden, die eigens der Belebung des kirchengemeindlichen Interesses und der gemeindlichen Mitarbeit dienen wollen. Dahin gehören die auf die Einzelgemeinde eingestellten Männervereine, Frauenvereine oder auch Männer- und Frauenvereinigungen. Sie beschäftigen sich in erster Linie mit den Angelegenheiten ihrer Kirchengemeinde und suchen sie auch durch die Tat zu fördern. Die besten dieser Vereine haben ein System der Gemeindedurchdringung ausgebildet, bei dem eine Anzahl von freiwilligen Helfern die

Fürsorge für je einen begrenzten Gemeindeteil übernimmt. Die Helfer sollen Neuanziehende auf die Gemeindeeinrichtungen aufmerksam machen, sie der Gemeindeleitung melden, bei Aufstellung und Fortführung der Gemeindelisten helfen und solchen, die Rat und Hilfe brauchen, beistehen. Außer diesen ein für allemal bestellten Helfern liefern diese Vereine auch Hilfskräfte für Gemeindearbeiten in besonderen Fällen. Die Frauenhilfe des Evangelisch-kirchlichen Hilfsvereins (1898) stellt sich meist gleichfalls für solche Zwecke zur Verfügung; nur sind ihre Gruppen, weil dem freien Vereinsleben entstammend, nicht immer im gleichen Maß mit der kirchengemeindlichen Organisation verwachsen wie jene anderen Vereine. Namen und Aufgaben der in diese Gruppe gehörenden Vereine sind verschieden; auch solche Vereine gehören in diese Gruppe, die zur Durchsetzung bestimmter einzelner Zwecke ins Leben gerufen werden und nach Erreichung derselben sich auflösen, z. B. gemeindlich begrenzte Kirchbauvereine. Die Wirksamkeit dieser Vereine, die am besten, ob auch in enger Fühlung mit Pfarrer und Kirchenvorstand, von nichttheologischen Gemeindegliedern geleitet werden, ist in größeren Gemeinden unentbehrlich geworden. Landgemeinden geringeren Umfangs kommen ohne sie aus.

2. Freie Veranstaltungen. Dem Zusammenschluß der Gemeindeglieder dienen verschiedene Veranstaltungen, die ohne vereinsmäßige Organisation je nach Bedürfnis eingerichtet werden können. Gemeindeabende sind in Stadt- und Landgemeinden in den letzten Jahrzehnten üblich geworden; es kommt auch vor, daß der einzelne Seelsorgerbezirk zu Bezirks-Gemeindeabenden einladet. Die Leitung braucht nicht notwendig in der Hand des Pfarrers zu liegen; den geistigen Mittelpunkt wird er bilden müssen. Das Gotteshaus als Versammlungsraum zu wählen, mag sich für besondere Anlässe empfehlen; besser ermöglicht ein Saal im Gemeindehaus das Sich-kennenlernen und den ungezwungenen Verkehr der Gemeindeglieder. Sehr wichtig ist, daß alle sozialen Schichten der Gemeinde sich beteiligen und gleichberechtigt sind. Von den lediglich christlich gestimmter Geselligkeit dienenden „Familienabenden" sollen sich diese Gemeindeabende dadurch unterscheiden, daß die Zugehörigkeit zur gleichen Kirchengemeinde ihnen das Gepräge gibt. Der Gemeindepfarrer oder ein Gemeindeglied hält einen Vortrag, der am besten einen Gegenstand des gemeindlichen Lebens (Gemeindegeschichte, Gotteshaus der Gemeinde) behandelt oder doch von daher seinen Ausgang nimmt. Der Kirchenchor der Gemeinde wirkt mit. — Selbstverständlich kann auch eine einzelne Gruppe von Gemeindegliedern zu solchen Abenden versammelt werden. Bei Männerabenden können Fragen des öffentlichen Lebens in den Mittelpunkt gestellt werden; auch kann eine freie Aussprache sich anschließen. Sehr wertvoll ist es, wenn Zustände des kirchengemeindlichen Lebens einer ruhigen und gründlichen Erörterung unterzogen werden. — Von Zeit zu Zeit kann ein Gemeindefest zur Belebung des gemeindlichen Sinnes helfen. Für solche Feste empfiehlt es sich, außer einem Festgottesdienst eine Jugendversammlung und eine Erwachsenenversammlung, womöglich auch noch einen Gemeindeabend anzusetzen. In diesen Versammlungen, die je nach Umständen in

der Kirche, im Saal oder im Freien gehalten werden können, sollen Ansprachen gehalten werden, die das Verständnis für das Wesen und die Aufgaben der evangelischen Gemeinden fördern, zu tätiger Anteilnahme am Gemeindeleben aufrufen und das Bewußtsein stärken, daß die Gemeindemitgliedschaft einen hohen Lebenswert besitzt.

3. **Gemeindeblatt.** Der gemeindliche Zusammenhang wird trefflich gepflegt durch ein Gemeindeblatt, das in der Regel vom Pfarrer zu leiten ist und dessen Bestellung allen Familien der Gemeinde dringend nahezulegen ist. Der Kosten- wie der Stoffbeschaffung wegen wird in kleinen Gemeinden ein Monatsblatt ausreichen müssen; viele Gemeinden werden sich damit begnügen, einen Teil eines für weitere Kreise bestimmten Blattes für sich in Anspruch zu nehmen. Große Gemeinden, etwa die zu einer Stadt gehörigen gemeinsam, können ein Wochenblatt schaffen. Soll ein Gemeindeblatt entstehen, das diesen Namen verdient, so darf der Inhalt nicht aus allerhand Gebieten des allgemeinen Wissens, auch nicht bloß aus solchen des allgemeinen kirchlichen Lebens zusammengestellt werden, sondern die Interessen der Gemeinde selbst müssen bevorzugt werden; die kirchlichen Nachrichten der Gemeinde im weitesten Sinne müssen den Kern bilden. Je mehr es gelingt, das Blatt mit solchem gemeindlichen Inhalt zu füllen, um so besser dient es seinem Zweck.

§ 70. Die Pflege des sittlichen Lebens

1. **Sittliche Bewahrung und Förderung.** Der Kirchengemeinde muß alles daran gelegen sein, daß das sittliche Leben ihrer Glieder den Forderungen des Christentums entspricht. Die Gottesdienste wirken in dieser Richtung (§ 28, 3), aber sie müssen durch außergottesdienstliche Veranstaltungen ergänzt werden. In erster Linie tut vorbeugende und bewahrende Arbeit not. Daher empfiehlt sich die Zusammenfassung der jungen konfirmierten Gemeindeglieder in lose gestaltete Vereinigungen konfirmierter Knaben und Mädchen sowie in fest organisierte Jugendvereine. Alle diese Vereine wollen auch religiösen und gemeindlichen Einfluß üben; aber die sittliche Bewahrung steht ihnen keineswegs im Hintergrund. Besonders wichtig ist diejenige neuere Form, die (in Anlehnung an die Christlichen Vereine junger Männer § 68, 2) den Versuch macht, den Mitgliedern, die keinen Familienanschluß haben, eine Art Heim für die Freistunden zu gewähren (Wartburgvereine). Lehrlings- und Gesellenheime, Mädchen- und Arbeiterinnenheime der Inneren Mission, die aber nur in geringer Zahl bestehen, geben auch Wohnung, also völlige Lebensgemeinschaft. Der Verein der Freundinnen junger Mädchen (1877) ist nicht satzungsgemäß, aber tatsächlich ganz überwiegend evangelisch gerichtet. Mägdeherbergen bieten vorübergehend Unterkunft, um vor üblen Einflüssen zu bewahren. Christliche Hospize, wie diese von der Inneren Mission ausgehend, sollen ursprünglich vor Gefahren des Gasthauslebens bewahren, sind aber vielfach zu Reformgasthäusern geworden. Die Wanderer finden billige Unterkunft in den Herbergen zur Heimat, die Alkohol und Kartenspiel fernhalten; sie

gehören zum ältesten (die erste 1854 in Bonn) und wichtigsten Bestand an Anstalten der Inneren Mission. Die Mäßigkeits- und Enthaltsamkeitsvereine wollen ihre Mitglieder im Kampf gegen die Versuchung stärken; die Vereine vom Weißen Kreuz wollen zur Bewahrung sittlicher Reinheit helfen. Diese Arbeiten werden nur zum geringen Teil von den Kirchengemeinden geübt, deren Sache sie doch eigentlich sind. Um so dankbarer müssen die letzteren den freien Kräften sein, die mithelfen.

2. **Sittliche Rettung.** Wo es nicht gelungen ist, Gefährdete vor sittlicher Entgleisung zu bewahren, muß alle Kraft daran gewandt werden, die Gefallenen zu retten. Am meisten Aussicht auf Erfolg hat diese Arbeit, wenn sie im jugendlichen Alter einsetzt. Die Rettungshäuser, Erziehungsanstalten für stark gefährdete oder auch schon auf Abwege geratene Kinder, arbeiten, wie zahlenmäßig nachgewiesen ist, keineswegs vergeblich; es gelingt, einen großen Teil der Zöglinge zu ordentlichen Menschen zu erziehen. Schwerer ist die Arbeit an sittlich gefallenen Mädchen und Frauen. Handelt es sich um Aufnahme erstmalig Gefallener (Vorasyle, Zufluchtshäuser, Versorgungshäuser), so ist sie immerhin noch aussichtsvoller als bei gewohnheitsmäßigen Dirnen. Doch tun auch die Magdalenenanstalten unermüdlich ihren Dienst. Der Arbeit entwöhnte und sittlich gesunkene Frauen werden in Frauenheimen untergebracht (zuerst 1882 Elberfeld). Trinker sammelt man in Trinkerheilanstalten; die Vereine des Blauen Kreuzes — teils auf die Gemeinschaftsfrömmigkeit (§ 68, 2) gestimmt, teils landeskirchlich gerichtet — veranlassen Trinker zur völligen Absage an den Alkohol und mühen sich, sie in dieser Haltung zu festigen. Zahlreiche Vereine zur Förderung der Sittlichkeit unterstützen, vor allem durch Einflußnahme auf die Öffentlichkeit, diese Arbeit. Sie gehört zu einem guten Teil zur Gemeindepflege, aber sie liegt fast durchweg in der Hand freier Vereinigungen. Soweit es sich dabei um Veranstaltungen handelt, die nicht eigentlich Gliedern der Gemeinde gelten (z. B. Herbergen zur Heimat), ist das sachlich verständlich; und der freiwillige Zusammenschluß wirkt gerade auf diesem Gebiet so segensreich, daß es verfehlt wäre, diese ganze Arbeit gemeindlich-amtlich zu gestalten. Aber daß die Gemeinden sie großenteils geschehen lassen, ohne selbst wenigstens regen Anteil an ihnen zu nehmen, das gehört zu den bedauerlichen Erscheinungen in der Entwicklung des kirchlichen Lebens der deutschen evangelischen Landeskirchen.

§ 71. Die Arbeit an Schwankenden und Entfremdeten

1. **Aussprache über religiöse Fragen.** Bei den früher besprochenen Lehrvorträgen, bei Bibelstunden und Bibelbesprechungen (§ 68, 1) pflegt zumeist an treue Gemeindeglieder gedacht zu werden, die eine Vertiefung ihrer religiösen Erkenntnis wünschen. Die Kirchengemeinde muß aber damit rechnen, daß in ihrer eigenen Mitte auch solche sind, die dem Christentum mit starken Zweifeln an seiner Wahrheit begegnen oder doch an der christlichen Lehre, wie der Gottesdienst und andere Veranstaltungen sie bieten, so schweren Anstoß nehmen, daß sie in ihrer Stellung zur Kirche schwankend

werden. Diesen Gemeindegliedern hat man in den letzten Jahrzehnten durch die Einrichtung „religiöser Diskussionsabende“ entgegenzukommen versucht. Dabei wird meist ein Vortrag über eine vorher bekanntgegebene Frage gehalten; an ihn schließt sich eine von den Veranstaltern geleitete freie Aussprache an. Zu regelmäßigen Einrichtungen sind solche Abende nur an wenigen Orten geworden; die Teilnehmer setzen sich meist aus innerlich Ringenden und Suchenden zusammen, die eine feste Stellung zu den in neuerer Zeit brennend gewordenen Fragen der religiösen Erkenntnis gewinnen wollen. Gegner der christlichen Religion pflegen sich fernzuhalten; wohl aber beteiligen sich manchmal religiös gestimmte Gegner der Kirche. Die Wirkung dieser Ausspracheabende entspricht nicht voll den Erwartungen, die mit ihrer Einrichtung verbunden wurden. Aber für eine gewisse, besonders in größeren Städten nicht ganz kleine Schicht von Gemeindegliedern, die lebhaftes Interesse für religiöse Fragen haben, sich aber mit den Formulierungen der Kirchenlehre nicht zufrieden geben können, sind sie segensreich. In jedem Fall muß die Leitung in der Hand eines gründlich durchgebildeten Fachmanns liegen. Die Zahl der Teilnehmer darf nicht allzu groß sein, weil sonst keine fruchtbare Aussprache möglich wird. Große Diskussionsabende vor der breitesten Öffentlichkeit haben in besonderen Fällen ihr Recht; so besonders zur Gegenwirkung gegen öffentliche christentums- und kirchenfeindliche Veranstaltungen. Aber sobald eine Versammlung zur Volksversammlung wird, hört die Möglichkeit des ruhigen Suchens und Fragens nach Erkenntnis und der Vertiefung in schwierigere Einzelfragen auf.

2. Apologetische Arbeit. Seit die Bestreitung des Christentums weitere Kreise zieht, sucht ihr auch die evangelische Kirche mit Wort und Schrift zu begegnen. Eigene Veranstaltungen zu diesem Zweck sind die apologetischen Vorträge, die von der Mitte des 19. Jhrh.s an in vielen Städten gehalten werden. Sie gehen unter sehr verschiedenem Namen und wenden sich an sehr verschiedene Schichten in den Gemeinden. Zumeist werden sie nicht im Gotteshaus gehalten, sondern in Sälen; je weniger Räume mit eigentlich kirchlichem Charakter dafür gewählt werden, um so eher darf man hoffen, wirklich an Entfremdete heranzukommen. Manchmal knüpft sich an diese Vorträge eine freie Aussprache an; dann erwachsen daraus religiöse Diskussionsabende (Nr. 1).

Dem gleichen Zweck dient die Verbreitung geeigneter Schriften. Die volkstümlichen Sonntagsblätter und Gemeindeblätter (§ 69, 3) mögen an ihrem Teil der Verteidigung des Christentums dienen; daneben darf nicht vergessen werden, Anklagen gegen Christentum und Kirche in besonderen kleinen Schriften und Flugblättern wirksam zu beleuchten. Gebildeten müssen ausführlichere Auseinandersetzungen zugänglich gemacht werden. Besonders wirksam ist es, wenn Zeitungen, die von breiten Schichten gelesen werden, Aufsätzen oder Berichten ihre Spalten öffnen, die die Sache der Kirche vertreten.

Bei aller apologetischen Arbeit kommt besonders viel darauf an, daß sie richtig auf Hörer und Leser abgestimmt werde. Sie hat immer mit

Vorurteilen zu kämpfen, weil der Leser ihre Absicht merkt und ihr daher, falls seine Stimmung anderer Art ist, Mißtrauen entgegenbringt. Um so mehr muß sie sich hüten, mehr beweisen zu wollen, als bewiesen werden kann. Die Wahrheit des Christentums ist nicht verstandesmäßig beweisbar. Es kann sich daher nur darum handeln, einerseits die gegnerischen Angriffe zu entkräften, andererseits den Wert des Christentums und der Kirche aufzuzeigen. Die zuerst genannte Aufgabe wird am besten gelöst, wenn das Wesen der Religion, im besonderen der christlichen Religion, im Unterschied von jeder verstandesmäßigen Erkenntnis scharf bestimmt und dadurch jeder philosophischen und naturwissenschaftlichen Bestreitung der Boden entzogen wird. Dabei muß auch auf das Verhältnis des Christentums zur Bibel Rücksicht genommen werden. Die bereits besprochene Aufgabe der Verbreitung geschichtlichen Bibelverständnisses gewinnt von hier aus auch apologetische Bedeutung. Die zweite Aufgabe kann nur geschichtlich gelöst werden; dabei tut der Hinweis auf die christliche Liebestätigkeit vorzügliche Dienste. Auch darauf ist zu achten, daß nicht durch allzu eifrige Bekämpfung von gegnerischen Ansichten dort, wo gar keine Angriffe vorliegen, Bedenken eher geweckt als zerstreut werden. Wirksam wird eine Verteidigung eigentlich nur dann, wenn die Gegenseite in der Gemeinde eine lebhafte Bekämpfung der Kirche begonnen hat. Ihr in besonderen, unter eigener Leitung stehenden Versammlungen entgegenzutreten, empfiehlt sich noch mehr, als an Erörterungen teilzunehmen, die von Gegnern veranstaltet werden. Ob es sich empfiehlt, daß Freunde des Christentums und der Kirche in gegnerischen Versammlungen bei der Aussprache das Wort ergreifen, um auf Angriffe zu antworten, darüber müssen die besonderen Verhältnisse entscheiden. Namentlich kommt es darauf an, ob gewandte Diskussionsredner zur Stelle sind. Die Unterstützung der Theologen durch Nichttheologen wirkt in solchen Fällen sehr günstig.

Diese Verteidigungsarbeit ist von freien Vereinigungen, die sich zur Inneren Mission rechnen, begonnen worden und wird bis zum heutigen Tage zum größten Teil von solchen geführt. In den letzten Jahrzehnten sind die Vereine des Evangelischen Bundes immer mehr in gleicher Richtung tätig geworden. Die Verteidigung durch geeignete Schriften, Zeitungsaufsätze und -Korresponденzen führen vor allem die Evangelischen Preßverbände, voran der Evangelische Preßverband für Deutschland. Die Kirchengemeinden haben sich nur in geringem Umfang beteiligt. Sie werden aber erkennen müssen, daß diese Arbeit in ganz eigentlichem Sinn Gemeindearbeit ist. Die Gemeindeleitungen wissen am besten den Zeitpunkt zu bestimmen, an dem ein Eingreifen in den Kampf nötig ist. Vornehme Zurückhaltung mit Rücksicht auf die Würde der Gemeinde oder der Kirche ist nicht mehr am Platz; die Gemeinde muß im Kampf der Zeit ihre Schuldigkeit tun. Die Austrittsbewegung, die weite Kreise zu ziehen beginnt, zwingt sie dazu, aus der Stille des Gotteshauses herauszugehen und öffentlich für ihre Sache einzustehen.

3. Evangelisation. Schon J. H. Wichern befürwortete die Aufnahme öffentlicher Reden zur religiösen Beeinflussung von Entfremdeten. Ihm

schien die Straßenpredigt, die in England heimisch ist, auch für Deutschland ein geeignetes Mittel zu sein; sie bürgerte sich aber in Deutschland nicht ein. Erst die seit Ende des 19. Jhrh.s in Deutschland um sich greifende Evangelisationsbewegung begann jene Pläne zu verwirklichen. Freilich tat sie es in einer Form, die deutlich auf ähnliche Bewegungen in Nordamerika (Evangelisten Charles Finney, Dwight L. Moody, Torrey u. a.) und England zurückwies. Von England kam Fabrikant Robert Pearsall Smith 1875 nach Deutschland; sein Auftreten führte zur Gründung des „Deutschen Evangelisationsvereins" (1884), in dem Prof. Theodor Christlieb in Bonn, Pastor Jellinghaus, Elias Schrenk, Graf Pückler u. a. führend wurden. Dieser Verein gründete 1886 die Evangelistenschule Johanneum (Bonn, später Barmen). Die Führer der Bewegung und andere im Johanneum sowie in der Anstalt Chrischona bei Basel ausgebildete Männer hielten in den folgenden Jahren zahlreiche Evangelisationen, die vielfach zur Gründung von Gemeinschaften führten. Da die Bewegung den methodistischen Einfluß nicht verleugnete, allmählich auch in manchen Zweigen eine Allianzstimmung zur Geltung brachte, der die Grenzen der geschichtlich gewordenen Kirchengemeinschaften gleichgültig waren (§ 6, 4), so stellte sich dieser „freien" Evangelisationsbewegung eine andere, kirchlich gehaltene, gegenüber. In einigen Gebieten haben die Organisationen der Inneren Mission diese Arbeit in die Hand genommen; vielfach haben die Kirchenleitungen selbst fördernd eingegriffen. Die Praxis der Evangelisationen ist gewöhnlich die, daß nach ausgiebiger Vorarbeit eine oder zwei Wochen lang täglich Abendversammlungen für die weiteste Öffentlichkeit und Nachmittagsversammlungen für engere Kreise gehalten werden. Die Reden werden möglichst „erwecklich" gestaltet; d. h. so, daß die schlafenden Gewissen erweckt, Sündenbewußtsein und Gnadenverlangen lebendig gemacht werden. Der Evangelist hält oft auch seelsorgerliche Sprechstunden. Auf Nacharbeit in der Sammlung der „Erweckten" wird viel Gewicht gelegt.

Die Evangelisation ist vielfach unfreundlich beurteilt worden; ihre englisch-amerikanischen Methoden forderten den Widerspruch heraus. In der Tat arbeitet sie nicht selten mit verfehlter psychologischer Einstellung auf rasche Bekehrungen hin, scheidet in oberflächlicher Einschätzung Bekehrte und Unbekehrte und fördert so ein Treibhauschristentum, das keine Dauer hat. Sie braucht Nervenwirkungen, wo ruhige seelische Beeinflussung am Platz wäre. Aber es gibt auch gesunde Evangelisationsmethoden. Warum soll nicht in besonderen Versammlungen zu solchen geredet werden, die dem Christentum ferner stehen? Die Gottesdienste sind dazu nicht da; so muß sich die Gemeinde ihrer in anderer Weise annehmen. Außergewöhnliche Veranstaltungen, die nicht in der Kirche, sondern im Saal, und zwar nicht in der strengen gottesdienstlichen, sondern in freierer Form gehalten werden, bei denen die Rede Wege gehen kann, die die gottesdienstliche Bindung nicht zuläßt, üben auf Gemeindeglieder, die des Kirchgangs entwöhnt sind, Anziehungskraft und wirken auf Herz und Gewissen. Vor Überschätzung von Augenblickserfolgen ist freilich dringend zu warnen.

Die freien Organisationen, welche Evangelisationen veranstalten, kümmern sich dabei oft gar nicht um die Kirchengemeinde und ihre Organe; andere – so die zur Inneren Mission gehörigen – arbeiten in der Regel nur dort, wo die Leitung der Kirchengemeinde sie willkommen heißt. Die Kirchengemeinden dürfen beanspruchen, daß ihre Zustimmung gesucht wird. Da sie aber von den freien Evangelisationen keinerlei Rücksichtnahme erwarten können, tun sie gut, wenn sie die Arbeit selbst angreifen. Das ist zweifellos auch aus grundsätzlichen Erwägungen als ihre Pflicht zu bezeichnen (§ 18, 3). Es sind Glieder der Kirchengemeinde, um die es sich handelt; es ist das örtliche Gebiet der Kirchengemeinde, in dem die Arbeit getan wird; niemand kennt die Verhältnisse besser, mit denen zu rechnen ist, als die Organe der Kirchengemeinde. So muß denn die Losung lauten: Kirchengemeindliche Evangelisation!

4. Kirchliche Volksmission. Von der kirchlichen Evangelisation führen sehr leise Übergänge zu der in jüngster Zeit viel empfohlenen Volksmission. G. Hilbert forderte sie in einer besonderen Schrift 1916; seitdem nahm sich der Zentralausschuß für die Innere Mission des Gedankens an und stellte für diese Arbeit Berufsarbeiter an. Hilbert will die Volksmission ganz eigentlich als kirchliche Arbeit getan wissen. Aber indem auch diese Arbeit wieder von freien Organisationen in die Hand genommen wird, verwischt sich der Unterschied zwischen ihr und der Evangelisation. Im übrigen denkt die Volksmission vorwiegend an die der Kirche völlig fremd Gewordenen; sie will im eigentlichen Sinn Mission treiben, jedenfalls aber in enger Verbindung mit der Kirche bleiben. Das Urteil über diesen Zweig religiös-sittlicher Gemeindepflege kann nicht anders lauten als das über kirchliche Evangelisation. Wir werden gut tun, uns deutlich zu machen, daß die allzu großen Hoffnungen, die oft auf die Volksmission noch mehr als auf die Evangelisation gesetzt werden, sich nicht erfüllen können; denn die der Kirche völlig Entfremdeten setzen der kirchlichen Verkündigung, unter welcher Form sie auch an sie herankomme, viel nachdrücklicheren Widerstand entgegen als von dem Evangelium noch nicht berührte Nichtchristen. Wenn der Volksmission große Massen von Hörern zuströmen, so werden die Treukirchlichen und die Laukirchlichen immer den größten Bestandteil bilden. Aber auch auf sie wird die Volksmission heilsam, weil anregend und auffrischend, wirken. Und so sollten Kirche und Kirchengemeinden sich diese Arbeit zur Pflicht machen. Über die Art ihrer Mitwirkung ist dasselbe zu sagen wie über ihre Mitarbeit bei der Evangelisation.

Zweites Kapitel: Die persönliche Seelsorge

§ 72. Die geschichtliche Entwicklung

1. Die alte Kirche. In den Gemeinden der Urzeit gab es, da kein Amt im eigentlichen Sinn bestand, auch keine amtliche Seelsorge. Aber man wird sagen dürfen, daß eine „Seelsorge aller an allen“ sich von selbst verstand. Die Christen waren einander Führer und Helfer (Gal 6, 1 f.;

Jak 5, 19 f.), besonders auch Fürbitter (I Joh 5, 16; I Tim 2, 1; Eph 6, 18 f.). Daß der Hausvater sich der Hausgenossen mit größter Aufmerksamkeit anzunehmen hatte, galt als Pflicht. Sobald sich aber eine Art Vorsteheramt in den Gemeinden entwickelte, wurde ihm auch die Aufgabe zugewiesen, die Gemeindeglieder zum Glauben und rechten Leben zu ermahnen (I Tim 5, 1 ff.). Der Hebräerbrief braucht einmal (13, 17) den Ausdruck, daß die Leiter der Gemeinde für die Seelen der Gemeindeglieder wachen, daß sie darüber Rechenschaft abzulegen haben werden. Dabei wird aber niemals die Erkenntnis verleugnet, daß jeder Christ letzten Endes für sich selbst einzustehen habe; er muß zusehen, daß er nicht in Anfechtung falle (Mt 26, 41), daß er an seiner Seele nicht Schaden nehme (Mt 16, 26), daß er selig werde (Phil 2, 12 f.).

In dieser Auffassung trat eine Veränderung ein, als sich im 2. Jhrh. das kirchliche Amt herausbildete (§ 10). Zwar wirkte die Anschauung von der gegenseitigen brüderlichen Verpflichtung dauernd stark nach; sie fehlte sogar bei der allerschärfsten Ausprägung der Rechte und Pflichten des Bischofs und Priesters nicht völlig. Aber dem Priester wurde doch nicht bloß die Sorge für die Seelen, sondern auch die Verantwortung für sie in einer Weise übertragen, die im NT undenkbar gewesen wäre. Kann, wer ohne den Bischof etwas tut, kein gutes Gewissen haben (Ignatius ad Trall. 7, 2), kann, wer nicht mit dem Bischof ist, auch nicht mit Gott sein, weil der Bischof in der Kirche ist und die Kirche im Bischof (Cyprian Epist. 66, 8), so ist die Gemeinde, ja jedes Gemeindeglied an das Amt gebunden, hinsichtlich seiner Seligkeit von ihm abhängig. Die Folge ist, daß die Anforderungen an den Träger des Amts hoch gespannt werden. Ambrosius (gest. 397; De officiis ministrorum libri tres) beschreibt von diesem Standpunkt aus die Eigenschaften des Priesters mit einem vor keiner Folgerung zurückschreckenden Ernst. Des Chrysostomus (gest. 407) Schrift περὶ ἱερωσύνης geht auf den gleichen Gegenstand ein, schildert aber auch die Aufgabe der Leitung der Herde, die dem Priester anvertraut ist. Dabei schwebt ihm das Bild des Hirten vor, der über jedes seiner Schafe mit Liebe wacht, daß keines sich verliere, der Verirrten wie Gefährdeten gleicherweise nachgeht. Ungeheuer ist das Maß der Verantwortung des Priesters: in der 34. Homilie über den Hebräerbrief betont Chrysostomus sie so stark, daß er es für kaum möglich erklärt, daß einer der „Leitenden" selig werden könne. Noch mehr geht Gregors d. Gr. (gest. 604) Schrift Liber regulae pastoralis auf die Einzelheiten der Seelsorge ein. Im 3. Buch behandelt er die Frage, wie das Wort der Ermahnung, das ihm das Hauptmittel der Seelsorge ist, auf die einzelnen je nach ihrer Eigenart anzuwenden sei. Ihm steht der Priester vor Augen als der rector animarum, als der Führer der Seelen (praesul); sein Amt ist das höchste Regierungsamt. Der Gedanke der Selbständigkeit des Christen und die Vorstellung einer gegenseitigen brüderlichen Hilfe im Glauben sind völlig zurückgedrängt.

2. **Die katholische Kirche.** Mit der Schrift Gregors d. Gr. ist die katholische Auffassung zur Ausbildung gelangt. Sie wird von nun an

streng festgehalten. Die Durchführung des Parochialrechts (§ 18,1) wirkt wie eine unterstützende Maßnahme. Schärfer noch tritt im Mittelalter, in dem die römische Kirche ihre Ansprüche zu voller Entfaltung bringt, die Bindung der Gläubigen an diese Kirche heraus. Die allergrößte Wichtigkeit für die Entwicklung der Seelsorge gewann das Beichtinstitut. War in der alten Kirche die Kirchenzucht der Weg, auf dem der einzelne sich für eine schwere Verfehlung Vergebung der Gemeinde verschaffen konnte, so wurde jetzt die geheime Beichte (Ohrenbeichte) das Mittel, durch das der Leiter der Gemeinde die Glieder derselben dauernd unter seiner Aufsicht, Führung und Zucht hielt. Sobald festgelegt war, daß jeder Gläubige wenigstens einmal im Jahre alle seine Sünden dem zuständigen Priester beichten mußte (1215), war diesem die Seelenführung in vollem Umfang gesichert. Davon, ob er absolvierte oder nicht absolvierte, hing das Verhältnis des Gläubigen zur Kirche, mittelbar auch sein Seelenheil ab. Die Beichte wurde zum „Beichtgericht" oder „Bußgericht"; der Gläubige zum Ankläger seiner selbst; der Beichtvater zum Richter, seine Entscheidung über die Vergebung zum Urteilsspruch. Mehr und mehr wurden Beichte und Seelsorge gleichbedeutend. Eines der wichtigsten Anliegen für den Priester wurde es, zur richtigen Beurteilung der in der Beichte vorkommenden Fälle zu gelangen. Dazu halfen ihm die in der zweiten Hälfte des Mittelalters in großer Zahl entstehenden Bußbücher (Libri paenitentiales), die die verschiedensten Fälle denkbarer Sünden und ihre Behandlung im Bußsakrament besprechen. Da der Priester das Recht hat, nach allen zur Bildung seines Urteils notwendigen Umständen zu fragen, so ist der Beichtende bis hinein in die geheimen Regungen seines Eigenlebens in die Hand des Beichtvaters gegeben. Zahlreiche Katholiken gehen viel häufiger als einmal im Jahr zur Beichte. Zwischen dem Beichtvater und dem Beichtkind entwickelt sich ein Verhältnis, bei dem der erstere der Führer, das letztere das Geleitete ist. Die katholische Lehre von der Seelsorge bestimmt die Aufgabe derselben nach Catech. Rom. II, 79: Populum christianum gubernare, moderari et ad aeternam caelestemque beatitudinem dirigere. Die Beichte ist auch in der modernen katholischen Theorie der Seelsorge durchaus das Hauptmittel derselben. Doch darf nicht unbeachtet bleiben, daß sie neben der Seelenführung durch das Bußgericht auch eine solche durch „pastorale Privatbelehrung" kennt, der freilich ein sehr viel geringerer Platz zukommt, sowie daß sie außerdem, ähnlich wie vielfach die evangelische Theorie, neben die individuelle Seelsorge die Gemeinschaftsseelsorge stellt.

3. **Die Reformation** hat, entsprechend ihrer völlig veränderten Stellung zum Pfarramt und Priestertum, auch die katholische Art der Seelenführung abgelehnt. Sie kennt ja keinen Priester, der zum Mittler zwischen Gott und Menschen bestellt ist, sondern nur Prediger, die im Auftrag der Gemeinde Wort und Sakrament verwalten. Martin Butzer, dessen Schrift „Von der wahren Seelsorge und dem rechten Hirtendienst, wie derselbige in der Kirchen Christi bestellet und verrichtet werden soll" (1538), die erste ausführliche Behandlung dieser Fragen auf evangelischer Seite ist,

lehnt die katholische Art der Seelsorge ab, weil sie an die Stelle Christi menschliche Statthalter und Stellvertreter setzt, an diese die Erlangung des Seelenheils bindet und sich so die geistliche Regierung über die Kirche Christi anmaßt. Das eigentliche Subjekt aller Seelsorge ist ihm Christus selbst; doch beruft Christus dazu nach dem Bedürfnis der Kirche Diener und Handlanger. Deren Aufgaben schildert Butzer nach Ezech 34, 16; sie sollen die Schafe jenachdem suchen, wiederbringen, verbinden, heilen, stärken, bewahren, weiden. An diesen Aufgaben sollen aber — und das ist sehr wichtig — alle Glieder der Kirche Christi teilnehmen, „wie sie alle Glieder und Werkzeuge Christi sind". „Ein jeder Christ soll jedem andern dazu helfen und raten nach seinem besten Vermögen, daß er vor allem Argen behütet und mit allem Guten versehen werde. Vornehmlich aber sollen sich dessen befleißigen, die über andere etwa Gewalt haben, als Hausväter, Lehrmeister und ob denen allen die gemeinen Oberen." Ähnlich war die Stellung der anderen Reformatoren.

Die kirchliche Praxis ging aber wie in anderen Stücken so auch in diesem nicht genau die Wege der grundsätzlichen Erkenntnis. Sie knüpfte vielfach wieder an die katholischen Einrichtungen an. Am deutlichsten wird das bei der Beichte.

4. Luthertum und Privatbeichte. Die Stellung des Luthertums zum Bußsakrament unterlag nicht unbedeutenden Schwankungen. Luther sah anfangs im Beichtinstitut trotz mancher ernsten Bedenken eine heilsame Einrichtung. Von 1520 an wandte er sich scharf gegen den Beichtzwang; auch die Beichte vor Laien müsse zugelassen werden (Von der Beichte, 1521). Karlstadts Vorgehen hatte in Wittenberg die Erschütterung der Beichtsitte zur Folge. Luther führte 1523 in der Formula Missae (§ 33,1) eine neue Ordnung ein, die ihm das Wertvolle der alten zu erhalten schien, ohne das, was an ihr falsch war, zu übernehmen. Die Kommunikanten sollten sich vor der Teilnahme am Abendmahl beim Pfarrer der Gemeinde anmelden, ut eorum et nomina et vitam cognoscere queat. Der Pfarrer sollte mit ihnen eine Art Glaubensverhör anstellen, das sich auf das Verständnis des Abendmahls, die Kenntnis der Einsetzungsworte und auf die Beweggründe für den Gang zur Kommunion erstreckte; aber auch auf die Bewährung des Glaubens durch das sittliche Leben hatte der Pfarrer zu achten. Luther wollte dieses Verhör nicht für jeden Abendmahlsempfang pflichtmäßig machen; aber die Kirchenordnungen machten den Empfang des Abendmahls von dem Durchgang durch dieses Frageverfahren abhängig, und das Frageverfahren wurde, wie das ja nahe lag, allmählich zu einer privaten Beichte ausgestaltet, bei der die Absolution, von der Luther 1523 nicht spricht, wieder eingeführt wurde. Diese Beichte ist — vielfach in der Form, wie sie das erst nach Luthers Tod in seinen Kleinen Katechismus eingefügte Hauptstück „Vom Amt der Schlüssel" zeigt — in den lutherischen Landeskirchen allgemeine Übung geworden. Ihre Stärke lag darin, daß sie die Sitte des Abendmahlsbesuchs gleichsam unter Aufsicht stellte; ihre große Schwäche lag, da fast nur festformulierte Beichtbekenntnisse und ebenso festformulierte Absolutions-

formeln (§ 43, 3) gebraucht wurden, in der mechanischen Handhabung. Die Gemeindeglieder, die auf ein solches Bekenntnis hin Absolution empfingen, wurden viel eher zu selbstsicherer Vergebungsgewißheit erzogen als zu sorgfältiger Gewissensprüfung. Daher erklärt sich der Widerspruch ernster Männer, dem schließlich durch die Entschlossenheit des Berliner Predigers Johann Kaspar Schade („Beichtstuhl, Satansstuhl, Höllenpfuhl") Nachdruck gegeben wurde. Die Folge war, daß allmählich der Zwang zur Privatbeichte aufgehoben und eine allgemeine Beichte eingeführt wurde (§ 43). Allmählich verschwand die Privatbeichte fast ganz. Es blieb an vielen Orten die Anmeldung zum Abendmahl, die aber selten persönlich oder, wo das noch üblich ist, in einer recht äußerlichen Form geschieht. Sie verdankte ihr Weiterbestehen keineswegs rein seelsorgerlichen Beweggründen; auch die Rücksicht auf die Erhebung des Beichtgeldes sprach mit. Jetzt ist eine Art Privatbeichte zuweilen noch gebräuchlich, wo — wie in geschlossenen Anstalten — das Verhältnis von Pfarrer und Gemeindegliedern besonders eng ist. W. Löhe hat in seiner Gemeinde Neuendettelsau die Privatbeichte zeitweis wieder zur Geltung gebracht.

Die reformierten Kirchen haben von Anfang an die private Beichthandlung außer Gebrauch und die allgemeine Beichte an ihre Stelle gesetzt. Kalvin wollte sie für solche, qui ea se opus habere intelligent, beibehalten wissen (Institutio III, 4, 12); aber die Praxis ging über diesen Gedanken hinweg.

5. Andere Seelsorge im 16. und 17. Jahrhundert. Die lutherische Auffassung, die den Pfarrer einseitig als den Verwalter von Wort und Sakrament betrachtet, hat nicht zu einer lebensvollen persönlich-seelsorgerlichen Verbindung des Pfarrers mit seinen Gemeindegliedern geführt. Der Pfarrer war der mit Autorität ausgerüstete Träger des geistlichen Amts und stand als solcher zu sehr der Gemeinde gegenüber, als daß er schlichtbrüderlich mit ihr hätte verkehren können. Dazu kam, daß er infolge der engen Verbindung von Kirche und Staat zugleich als obrigkeitliche Person erschien. Der Umstand, daß ihm meist die Ausübung der Kirchenzucht (§§ 76. 77) oblag, wirkte in der gleichen Richtung. Daher ist der seelsorgerliche Hausbesuch in den lutherischen Landeskirchen des 16. und 17. Jhrh.s nicht in besonders ausgiebigem Maße geübt worden. Aber er fehlte auch nicht. Beispielsweise sei angeführt, daß Bugenhagens Braunschweiger Kirchenordnung (1528) den Prediger, falls er zu einem Kranken nicht gerufen worden ist, für entschuldigt erklärt. Ist er aber zur Beichte und Abendmahlsfeier gerufen, so soll er dann den Kranken „alle Tage oder einen um den anderen oder auch den dritten Tag nach Gelegenheit der Not" besuchen. Wo der Hausbesuch stattfand, stand er in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Darreichung von Wort und Sakrament an solche, die vom öffentlichen Gottesdienst nicht erreicht werden konnten, also an Kranke und auch an Verurteilte; und er geschah auf Ansuchen vor allem zum Zweck der Austeilung des Abendmahls (Krankenkommunion). Doch finden sich Äußerungen hervorragender Lutheraner, die unter demselben Gesichtspunkt auch in anderen Fällen private Besuche empfehlen.

Aber gegen die Forderung allgemeiner pflichtmäßiger Hausbesuche haben sich gerade strenge Lutheraner des 17. Jhrh.s sehr lebhaft gewehrt. Dabei hat sicherlich die Sorge mitgesprochen, daß die Besuchten in dem Pfarrer vor allem den mit der Wahrnehmung der Zucht Beauftragten sehen und sein Erscheinen darum nicht begrüßen möchten. Aber das Haupthindernis war die einseitige Auffassung von der Aufgabe des Amts; und diese wieder beruhte auf einer Überschätzung der Wirkung der Predigt des Worts und der Verwaltung des Sakraments.

Anders gestimmt war die reformierte Kirche. Sie hat von Anfang an nicht so ausschließlich wie die lutherische Kirche dem Amt die Sorge für die Gemeinde zugewiesen, sondern auch der Gemeinde selbst Pflichten gegenüber ihren Gliedern zugewiesen. Die Gemeinde sollte darauf achten, daß ihre Glieder entsprechend dem Evangelium leben. Im Auftrag der Gemeinde hatte der Pfarrer über den einzelnen zu wachen; ihm traten dabei Beauftragte aus der Gemeinde selbst zur Seite. Neben Wortdarbietung und Sakramentsverwaltung wurde die kirchliche Disziplin stark betont. Daraus ergibt sich von selbst eine gänzlich andersartige Stellung zur Seelsorge. Die reformierte Gemeinde ist nicht, wie die lutherische, mit dem Vertrauen auf die Wirksamkeit des Worts in der Predigt zufrieden, sie will die Wirkung derselben beobachten und fördern. Ein Mittel dazu ist ihr der geordnete, planmäßige Hausbesuch. Der Pfarrer muß jedes Haus seiner Gemeinde besuchen, um nach dem Rechten zu sehen (visitatio domestica ordinata vel stata; vgl. Kalvin, Ordonnances ecclésiastiques). Dabei begleitete sehr häufig ein Ältester den Pfarrer. In regelmäßigen Abständen wurden die Besuche wiederholt. Sie trugen allerdings oft mehr den Charakter einer aufsichtlichen Visitation als den einer freundlichen Fühlungnahme. Aber jedenfalls vermittelten sie dem Pfarrer eine genaue Kenntnis seiner Gemeinde. In den kleinen Kirchengemeinschaften reformierten Gepräges, die sich seit dem 17. Jhrh. aus der Kirche von England herauslösten, konnte, weil hier der Begriff des Amts größtenteils viel stärker hinter dem der Gemeinde zurücktrat, das persönliche Verhältnis zwischen Prediger und Gemeinde noch enger werden.

6. Pietismus und Aufklärung. Die Einwirkung des Pietismus auf die Seelsorge erschöpfte sich nicht entfernt in dem Kampf gegen die Privatbeichte. Vielmehr vertraten die Pietisten eine sehr ernste Auffassung der Seelsorge. Spener spricht in den Pia desideria von der „schweren Rechenschaft, die uns vor demjenigen bevorstehet, der die auf einige Weise verwahrloseten Seelen von unseren Händen fordern will". Der Pietismus vollzieht auf lutherischem Gebiet den Übergang von der einfachen Wortdarbietung an die Gemeinde zu der persönlichen Bemühung um die einzelnen Seelen. Doch ist bei dieser Bemühung oft mehr an die kleinen Versammlungen zur Schriftbetrachtung, an die Hausandachten und an die Unterweisung der Kinder gedacht als an Besuche in den einzelnen Häusern. Die allergenaueste Einzelarbeit aber verwendeten die entschiedenen Pietisten auf die erweckten Seelen, deren Förderung ihnen als das Wichtigste erschien; die Masse der Unbekehrten ließen sie gern beiseite.

Der Aufklärung war diese Einseitigkeit fremd. Aber auch die von ihr beeinflußten Pfarrer haben vielfach großen Eifer auf ihre Gemeinde gewendet. Nur galt er mehr der pädagogischen Führung, der sittlichen und praktischen Anweisung als der eigentlich religiösen Beeinflussung. Im seelsorgerlichen Hausbesuch haben die Männer der Aufklärung zumeist keine andere Praxis gehabt als die Lutheraner auch.

7. Die Neuzeit. Noch für Schleiermacher war es ein Gegenstand ernsthaften Hin- und Herüberlegens, ob der Pfarrer Recht und Pflicht habe, ein persönliches Verhältnis zu dem einzelnen Gemeindeglied anzuknüpfen. Eine Pflicht des Geistlichen sah er in dieser Richtung nur unter bestimmten Voraussetzungen. Aber er bahnte insofern eine neue Auffassung an, als er, da jeder evangelische Christ sein eigener Priester sei, ein solches persönliches Verhältnis als ein „freundschaftliches" bezeichnete. So wurde grundsätzlich die autoritative Seelsorge des Amts an den dem Amt Unterstellten überwunden und der brüderlichen Seelsorge der Weg gebahnt. Auf diesem Wege schritt das 19. Jhrh. in seiner zweiten Hälfte fort. Je mehr die Gemeinde als selbständige Größe heraustrat, um so mehr mußte der Amtsbegriff des alten Luthertums, der die einzelnen zur Passivität verurteilt hatte, schwinden; Pfarrer und Gemeinde traten vielmehr in unmittelbare Berührung. Die Innere Mission weckte in den Pfarrern den Geist frischen, tatkräftigen Zufassens; sie stärkte in ihnen — im Unterschied vom älteren Pietismus — das Gefühl der Verantwortlichkeit auch für die Verlorenen; sie gab der Seelsorge einen aggressiven Zug. Die zunehmende Entfremdung weiterer Schichten von der Kirche, das Anwachsen der Stadtgemeinden und der religiösen und sittlichen Nöte in ihnen zwang die Pfarrer zur Entfaltung einer Tätigkeit, die sie in unmittelbare Berührung mit den Gemeindegliedern brachte. So erwuchs allmählich ein seelsorgerliches Pflichtbewußtsein, das den persönlichen Verkehr mit den Gemeindegliedern in den verschiedensten Formen als selbstverständlich betrachtete, und das die Initiative für die Anknüpfung dieses Verkehrs durchaus dem Pfarrer zuschob. Auch heute findet sich vereinzelt noch eine Auffassung, die befürchtet, daß bei solchem Verkehr die „Doxa" des Amts Schaden leiden werde (Steinmeyer). Aber sie wird seltener und seltener. Den Sieg hat die Anschauung errungen, nach welcher der Pfarrer ganz und gar in die Gemeinde hinein gehört.

§ 73. Grundsätzliche Erwägungen

1. Die Notwendigkeit persönlicher Seelsorge. Von dem § 18, 2 dargelegten Standpunkt aus versteht es sich von selbst, daß die christliche Gemeinde sich nicht bloß ganzer Gruppen ihrer Mitglieder, sondern auch der einzelnen zu ihr Gehörigen annehmen muß. Die Gruppenfürsorge kann immer nur ein Mittel sein, um die einzelnen zu beeinflussen; sie soll die Einzelfürsorge unterbauen und unterstützen, aber sie kann sie nicht ersetzen. Eine Gemeinschaft evangelischer Christen darf nicht unterlassen, die Bruderliebe von Mensch zu Mensch zu betätigen. Diese Erkenntnis wird

aus der Praxis heraus als richtig bestätigt. Der Gruppenfürsorge entziehen sich viele Gemeindeglieder; andere werden, ohne daß sie sich ihr absichtlich fernhalten, doch nicht von ihr erreicht. Zu diesen gehören oft gerade solche, die persönliche Beratung, Aufrichtung, Zurechtweisung am allermeisten nötig hätten. Sie kommen nicht zu den von der Gemeinde veranstalteten Versammlungen. Sollen sie nicht ohne Zuspruch bleiben, so bedarf es der persönlichen Bemühung. Aber auch Gemeindeglieder, die mit der sich in Gruppen vollziehenden Gemeindepflege in Fühlung stehen, wünschen oft eine nähere, persönliche Förderung in Fragen des inneren und des äußeren Lebens; sie bleiben unbefriedigt, wenn ihnen diese nicht geboten wird. Die landeskirchlichen Gemeinden müßten, wenn sie nicht aus eigenem Antrieb persönliche Seelsorge einrichteten, sich durch die kleinen nebenkirchlichen Gemeinschaften von der Notwendigkeit dieser Arbeit überzeugen lassen. Die Anziehungskraft dieser Gemeinschaften ist oft gerade in dem Umstand begründet, daß sie keines ihrer Glieder vereinsamen lassen, sondern infolge ihres engen Zusammenhalts eine persönliche Seelenpflege einrichten, die allen gerecht wird. Keiner der Gründe der altlutherischen Zeit gegen diese Art der Gemeindepflege hat unter den heutigen Verhältnissen mehr ein Recht; persönliche Bemühung der Gemeinde um alle einzelnen ist dringende Pflicht geworden.

2. Das Wesen der Seelsorge. Das Wort Seelsorge hat von der katholischen Zeit her eine eigentümliche Bedeutung: es klingt, als wolle der Pfarrer sich von Amts wegen zum Vormund in den innersten Angelegenheiten machen. Mit der katholischen „Ohrenbeichte" ist dieser Sinn untrennbar verbunden. Aber auch der ältere Protestantismus hat mit einer autoritativen Übung sittlicher Zucht (§ 76, 2. 3) das Seine getan, um dem Begriff diesen Beigeschmack zu geben. Ursprünglich ist er mit dem Begriff Seelsorge durchaus nicht verbunden. Es handelt sich viel mehr um ein Sorgen für den christlichen Bruder als um ein bevormundendes Überwachen (Hebr 13, 17). Wir haben heut allen Grund, klarzustellen, daß evangelische Seelsorge keinerlei Bevormundung bedeutet.

Wer das Wesen der evangelischen Seelsorge klarstellen will, muß vom Wesen der evangelischen Gemeinde ausgehen. Ist diese Gemeinschaft am Evangelium, so ist das Evangelium nach allen Richtungen hin für die Auswirkung dieser Gemeinschaft bestimmend. Die Glieder einer Gemeinde sind im Glauben an das Evangelium und in der mit diesem Glauben gegebenen Liebe Brüder und Schwestern. Daraus folgt, daß sie einander zu jedem Dienst verpflichtet sind, auch zu dem Dienst der gegenseitigen Förderung im Christenstand. Das Christentum fordert Gemeinden, in denen alle an allen Seelsorge üben: Seelsorgegemeinden. Die aus dem „allgemeinen Priestertum" (§ 12) folgende Selbständigkeit des einzelnen Christen gibt ihm freilich das Recht, sich auf die eigene Verantwortung zurückzuziehen. „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge nnd niemand untertan." Aber der Christ wird, wenn er sich nicht selbst überheben will, gern bereit sein, anderer Rat und Hilfe anzunehmen. Seelsorge im evangelischen Sinn ist also eine die christliche Freiheit des

anderen sorgsam achtende, aber um der Liebe willen keine Mühe scheuende Sorge für den Christenstand des Bruders.

Die Gemeinde sorgt für ihre Glieder. An der Grenze der Gemeinde endet auch die seelsorgerliche Pflicht. Aber umfaßt sie alle Gemeindeglieder? Unter ihnen sind doch viele, die mit der Gemeinde nur noch äußerlich verbunden sind? Die Zugehörigkeit zur Gemeinde begründet in allen Fällen das Recht der Gemeinde auf Fühlungnahme; nur wird in Fällen rein äußerer Verbundenheit das Recht der Freiheit des anderen doppelt vorsichtig zu beachten sein.

3. Die Organe der Seelsorge. Die Gemeinde als Ganzes übt Seelsorge durch den in ihr lebendigen Gemeindegeist. Je kräftiger er sich geltend macht, um so sicherer zieht er die einzelnen in seinen Bann. Aber diese Wirkung kann nicht auf den einzelnen berechnet, nicht im eigentlichen Sinn persönlich sein. Dazu bedarf es der Persönlichkeiten, die sich des einzelnen annehmen. Die Nächstberufenen sind Verwandte, Freunde, Nachbarn. Aber auch Beauftragte der Gemeinde müssen helfen. Der Fremde gewinnt zuweilen leichter Einfluß als der Nahestehende; auch gibt der Auftrag der Gemeinde seinem Eingreifen Nachdruck. Wen soll die Gemeinde beauftragen? In erster Linie hat immer der Pfarrer gestanden. Das ihm von der Gemeinde gegebene Amt schließt diese Aufgabe nicht nur kraft rechtlicher Bestimmung, sondern auch kraft seines inneren Wesens ein. Wer der Gemeinde im Gottesdienst predigt, muß sie kennen und an ihrem inneren Leben teilnehmen. Seelsorgerlicher Verkehr mit der Gemeinde befruchtet die Predigt. Auch die theologische Vorbildung ist für den Seelsorgerdienst oft notwendige Vorbedingung. Es gibt Fälle, in denen Fragen des inneren Lebens eng mit solchen der religiösen Erkenntnis verbunden sind, daher sachkundige Beratung fordern. In allen Fällen kann weitreichende Allgemeinbildung für die Seelsorge nur nützlich sein. Psychologische Erfahrung ist gleichfalls unerläßlich. Von daher ist der Pfarrer in der Regel der für die Seelsorge Geeignetste. Das gilt aber nicht für alle Fälle. Frauen werden zuweilen ihr Inneres lieber einer Frau offenbaren als einem Mann; so kann eine theologisch gebildete Pfarrgehilfin mit gutem Erfolg an der Seelsorge teilnehmen. Bei Gemeindegliedern, die der Kirche fremd wurden, wirkt manchmal das Amt des Pfarrers ungünstig; so sollten Nichtpfarrer zur Hilfe bereitstehen. Gemeindeglieder aus dem Arbeiterstand sind oft einem Angehörigen ihres Standes und Bildungsgrades leichter zugänglich als dem Pfarrer; so mag ein schlichter Gemeindehelfer ihnen dienen. In großen Gemeinden kann der Pfarrer unmöglich allen Gemeindegliedern nähertreten. Er braucht zu intensiver Übung des seelsorgerlichen Verkehrs zahlreiche Helfer und Helferinnen. Es ist die Aufgabe der kirchlichen Gemeindekörperschaften, oder, sofern diese dazu nicht imstande sind, der kirchlichen Gemeindevereine (§ 69, 1), ihm diese zu stellen. Eine ganze Organisation seelsorgerlicher Kräfte muß der Gemeinde zur Verfügung stehen. Gerade darin zeigt sich der Wandel der Zeiten. Einst stand das lutherische Pfarramt hoch über der Gemeinde und wartete, ob es außer zur öffentlichen in besonderen Fällen auch zur privaten

Evangeliumsverkündigung gerufen würde. Heut hält es sich in gut organisierten Gemeinden mit einer Schar von Helfern bereit, jedem Gemeindeglied, das dessen bedarf, seelsorgerlich zu dienen. Die eigentliche Verantwortung, die Leitung des ganzen Seelsorgedienstes wird doch immer beim Pfarrer liegen. In allen schwierigen Fällen muß er selbst eingreifen. Erfahrungsgemäß verlangen auch viele Gemeindeglieder gerade nach ihm. Das ist des Pfarrers besondere Last und Lust.

§ 74. Das Verfahren der persönlichen Seelsorge

1. **Allgemeines.** Aus der Seelsorge ist alles auszuscheiden, was an Kirchenzucht erinnert (§§ 76. 77). Gewiß können auch Kirchen- und Gemeindezucht unter den Gesamtbegriff der Seelsorge gebracht werden; letztlich wollen auch ihre Maßnahmen an der Seele dessen, dem sie gelten, arbeiten. Aber sie verbinden mit dieser Absicht auch andere Zwecke; nämlich die der Reinhaltung der Gemeinde, der Wahrung ihrer Würde, der Gegenwirkung gegen offenbare Kirchenverachtung. Seelsorge aber will nichts als nur der Seele dienen. Sie darf daher niemals mit äußeren Mitteln arbeiten. Androhung von Nachteilen, Verheißung von materiellen Vorteilen, Geltendmachung persönlicher Rücksichten fördern den Christenstand nicht, sondern schädigen ihn; sie verführen zur Heuchelei. Seelsorge benutzt lediglich innere, reine Beweggründe. Als Werkzeug der Seelsorge pflegt von jeher das „Wort Gottes“ bezeichnet zu werden. Das ist gewiß insofern richtig, als die aus dem Evangelium geschöpfte und im Evangelium wurzelnde persönliche Glaubensüberzeugung der gesamten seelsorgerlichen Wirksamkeit zugrunde liegen muß. Und vollends ist es zu begrüßen, wenn damit die reine Innerlichkeit des Verfahrens gekennzeichnet werden soll. Falsch aber wäre es, wenn mit dieser Bestimmung die Vorstellung verbunden würde, als sei die Seelsorge gleichsam eine Fortsetzung der Predigttätigkeit. Es handelt sich keineswegs um bloße Verkündigung, ob auch in Gesprächsform, sondern vielmehr um Herstellung eines persönlichen Verhältnisses von Mensch zu Mensch, vom Christen zum Christen, auf Grund dessen nicht bloß die im Evangelium liegenden Werte, sondern auch die in der christlichen Gemeinschaft gegebenen Kräfte wirksam werden können. Daß dabei neben dem zwanglosen Gespräch auch andere Formen des Verkehrs möglich sind — gemeinsames Gebet, Abendmahlsfeier, Vorlesen geeigneter Stoffe, auch einmal eine kurze zusammenhängende Rede —, bedarf kaum einer Darlegung. Alle Weisen christlichen Gemeinschaftsverkehrs sind zulässig und werden angewendet. Auch gegen die Form der Beichte ist an sich durchaus nichts einzuwenden. Die wichtigeren dieser Mittel bedürfen einer kurzen Sonderbesprechung.

2. **Das seelsorgerliche Gespräch** bildet fast immer die Einleitung zum persönlichen Verkehr. Es muß den Weg zum gegenseitigen Vertrauen bahnen. Soll es seinen Zweck erreichen, so fordert es eine große Kunst. Vorausgehen muß ihm in der Regel ein Gespräch über allgemeine persönliche Fragen. Anders läßt sich nur verfahren, wenn das Gemeindeglied un-

mittelbar selbst die Rede auf die inneren Fragen bringt. Geht die Initiative vom Seelsorger aus, so muß er meist erst Anknüpfungen suchen. Alles kommt darauf an, daß er nicht bei äußeren Dingen stehenbleibe. Auch das wird nicht schaden, wenn es beim ersten oder bei den ersten Gesprächen einer ganzen Reihe geschieht. Aber wenn der Verkehr zwischen Seelsorger und Gemeindeglied dauernd bei äußeren Angelegenheiten stehenbleibt, so wird er nicht zur Seelsorge. Überflüssig ist er auch dann nicht. Er mag ein freundliches Verhältnis zwischen Pfarrer und Gemeindeglied herbeiführen und erhalten helfen und insofern der Gemeindepflege dienen. Er kann auch dadurch fördernd wirken, daß er das Interesse des Gemeindeglieds auf ernste Fragen lenkt. Umgekehrt ist freilich auch denkbar, daß er den Pfarrer herabzieht und durch Herbeiführung allzu großer Vertraulichkeit seine persönliche Autorität schädigt.

Der Übergang vom allgemeinen zum seelsorgerlichen Gespräch ist oft nicht leicht zu finden. Ihn gewaltsam herbeizuführen, ist verfehlt; er muß allmählich gewonnen werden. Jede Anknüpfung, die die besondere Lage bietet, ist zu benutzen. Bei Kranken sind diese Anknüpfungen leichter zu finden als bei Gesunden, bei Schwerkranken leichter als bei Leichtkranken. Bei Gefangenen, deren Vergehen den Anlaß der Seelsorge bietet, bedarf es keiner besonderen Anknüpfung.

Führung und Dauer des Gesprächs hängen von den Umständen ab. Die Entscheidung muß das Taktgefühl geben. Auch wenn das Gespräch im Hause des Pfarrers stattfindet, muß er die Möglichkeit haben, falls der andere Teil nicht abbricht, selbst abzuschließen.

3. Das Gebet. Es ist keine richtige Forderung, daß jedes seelsorgerliche Gespräch mit einem Gebet zu schließen habe. Ob der Pfarrer mit einem Gemeindeglied beten will, das muß von dem Verlauf des Gesprächs abhängen. Nur wenn es zur vollen Gemeinsamkeit innerer Stimmung geführt hat, hat ein Gebet sein Recht. Auch in diesem Fall braucht nicht immer ein Gebet zu folgen. Niemals soll ein gemeinsames Gebet dem einen Teil aufgezwungen werden. Wo ein gemeinsames Gebet sich nicht von selbst ergibt, unterbleibt es in vielen Fällen besser. Wird aber der Wunsch geäußert, der Pfarrer möge ein Gebet sprechen, so ist ihm — von Ausnahmefällen abgesehen — Folge zu leisten. Ein seelsorgerliches Gebet soll immer frei gesprochen werden. Ist der Pfarrer nicht in der Stimmung, frei zu beten, so lese er einen Psalm, aber kein gedrucktes Gebet, weil ein solches, im kleinsten Kreise gesprochen, unpersönlich wirkt.

4. Die Abendmahlsfeier ist als Sonderform der Seelsorge in lutherischen Kirchen von jeher üblich, in reformierten kaum gebräuchlich. Da das Abendmahl grundsätzlich Gemeinschaftsmahl ist, so ist eine Sonderabendmahlsfeier nur dann zulässig, wenn die Beteiligung an der Gemeindefeier aus gewichtigen Gründen nicht möglich ist. Die Abhaltung von Privatkommunionen, die um die Wende des 17. Jhrh.s und im Anfang des achtzehnten sehr üblich waren, hat immer den Beigeschmack der bewußten Selbstabsonderung; daher unterliegen die Teilnehmer dem Verdacht unsozialer, also unchristlicher Gesinnung. Anders liegen die Dinge, wenn hohes

Alter oder Krankheit einem Gemeindeglied die Teilnahme an der Gemeindefeier verbieten. In solchen Fällen ist eine häusliche Feier für die Angehörigen der Familie durchaus angebracht. Der Charakter der Gemeinschaftsfeier ist dabei möglichst zu wahren (§ 42, 6).

Die Veranstaltung einer Abendmahlsfeier für ein krankes Gemeindeglied muß noch unter einem besonderen Gesichtspunkt beurteilt werden. Sie wird herkömmlich zumeist in schweren Krankheitsfällen begehrt und erscheint dann als eine Zurüstung auf den Tod. Diese Auffassung wurzelt in der christlichen Überlieferung. Schon im 4. Jhrh. bestand die Ordnung, daß Todkranken die Eucharistie als „Wegzehrung" gebracht werden sollte. Die katholische Kirche hat diese Ordnung aufrecht erhalten. Der Sterbende wird vom Priester mit den „Sterbesakramenten", zu denen außer Buße und letzter Ölung die Eucharistie gehört, „versehen" (Versehgang). Luther und Melanchthon haben zwar die Darreichung der Kommunion an einen einzelnen Kranken abgelehnt; aber Bugenhagens Braunschweiger Kirchenordnung (1528) befiehlt die Darreichung des Sakraments an bußfertige Kranke. Der Brauch erhielt sich in der lutherischen Kirche. Die reformierten Kirchen verhielten sich ihm gegenüber sehr zurückhaltend, aber ihre Stellung war nicht überall gleich entschieden. Jetzt wird die Kommunion für Sterbende dort am häufigsten begehrt, wo (wie in gemischt-konfessionellen Gegenden) die katholische Ordnung einwirkt. Aber auch in rein lutherischen Ländern wird die Krankenkommunion häufig begehrt; am seltensten ist sie unter der Einwirkung reformierter Anschauungen. Die Sitte, daß der Kranke sich durch die Feier des Abendmahls zum Tode rüstet, ist durchaus zu begrüßen; auch dieser Feier kann durch Teilnahme der Angehörigen Gemeinschaftscharakter gegeben werden. Richtig ist allerdings, daß mit dieser Sitte sich oft unevangelische Vorstellungen verbinden. Der Empfang des Abendmahls gilt als eine Art Versicherung für den Eingang zur Seligkeit. Auch massiv-abergläubische Vorstellungen knüpfen sich an die Feier; mancher erhofft von ihr eine Wendung der Krankheit. Allen derartigen Gedanken gegenüber muß die evangelische Anschauung mit Nachdruck vertreten werden; auch bei der Feier selbst ist sie – ohne Polemik – zur Geltung zu bringen. Daß die Feier nur gehalten werden kann, wenn der Kranke bei klarem Bewußtsein ist, versteht sich von selbst. Ist das nicht der Fall, so soll der Pfarrer statt der Feier mit den Angehörigen beten.

5. **Die Beichte.** Oft wird die Ansicht ausgesprochen, daß mit der Aufhebung des katholischen Beichtinstituts und mit der Beseitigung der lutherischen Privatbeichte der evangelischen Seelsorge ein sehr wichtiges Hilfsmittel verlorengegangen sei. In der Tat: es kann für den Christen von größtem Segen sein, wenn er Gelegenheit findet, sich über sein inneres Leben, zumal auch über den Stand seines sittlichen Lebens, mit einem anderen Christen, der Reife und Erfahrung besitzt, auszusprechen. Um Übung eines Zwanges kann es sich dabei allerdings nicht handeln; das mit dem allgemeinen Priestertum (§ 12) gewährleistete Recht auf Selbstverantwortlichkeit schließt sie aus. Die Wiedereinführung einer die Gemeindeglieder in irgendeiner Form bindenden Sitte der Privatbeichte wird schon deswegen regel-

mäßig dem stärksten Widerstand begegnen, weil — ganz abgesehen vom allgemeinen Priestertum — das Recht auf Selbständigkeit und Freiheit heut dem evangelischen Durchschnittschristen als sein höchstes Vorrecht erscheint. Eine leise Nötigung zu vertraulicher Aussprache kann höchstens dort geübt werden, wo es sich um Nichterwachsene handelt, also etwa gegenüber Konfirmanden vor dem ersten Gang zum Abendmahl, oder gegenüber Angehörigen einer geschlossenen Anstalt. Auch in diesen Fällen wird es selten gelingen, bis zu den innersten Tiefen vorzudringen; auch ruft schon eine leise Nötigung nicht selten starken inneren Widerspruch hervor. Dagegen wäre es wohl möglich gewesen, dem von sich aus nach seelsorgerlichem Bekenntnis und nach Zuspruch verlangenden Gemeindeglied den Weg zu einer solchen Aussprache freier zu machen, als er jetzt zu sein pflegt. Sie dürfte nicht als etwas Außergewöhnliches erscheinen, sondern als etwas Selbstverständliches; Gelegenheit dazu müßte jederzeit in einer Form geboten werden, die den nach Aussprache Verlangenden nicht der Neugier und dem Geschwätz aussetzt. Jetzt, da die Sitte einmal verlorengegangen ist, ist es sehr schwer, sie wiederherzustellen. Doch soll der Pfarrer den mit solcher „Beichte" verbundenen Segen der Gemeinde deutlich machen und den sie etwa Nachsuchenden verständnisvoll entgegenkommen. Daß, was dem Pfarrer seelsorgerlich anvertraut ist, strengstes Geheimnis bleiben muß (Beichtgeheimnis, Beichtsiegel), versteht sich von selbst. Leichter als gegenüber dem Pfarrer spricht mancher sich gegenüber nahestehenden Vertrauten aus. Auch eine solche Aussprache ist eine Beichte.

Die vertrauensvolle Aussprache über Fragen des inneren Lebens ist an keinerlei Form gebunden. Es wird auch — besondere Fälle ausgenommen — kaum rätlich sein, ihr eine gebundene Form, etwa wie im älteren Luthertum, zu geben. Doch mag der Zuspruch der Sündenvergebung zuweilen in feierlicher Art geschehen. Gerade so vermag er unter Umständen bedrückten Gemütern einen festen Halt zu geben.

6. Psychanalytische Behandlung. Neuerdings ist eine von dem Neurologen Sigmund Freud empfohlene Heilmethode auch für die Seelsorge benutzt worden; so von dem Züricher Pfarrer Oskar Pfister. Die Methode geht von der großen Bedeutung der Affekte im Seelenleben aus. Kann der von Affekten Erregte ihnen nicht frei Ausdruck geben, so entsteht ein „verdrängter" Komplex. Die Verdrängung ins Unterbewußtsein aber hat vielfach andere Handlungen zur Folge, die krankhafte Erscheinungen zeigen. Das Wesen der als Psychanalyse bezeichneten Methode besteht darin, daß der Behandelnde die wirkliche Ursache jener durch Verdrängung von Affekten ins Unterbewußtsein entstandenen Handlungen oder Komplexe mittels einer psychischen Analyse aufzeigt. Hat der zu Behandelnde die wirkliche Ursache erkannt, so schwindet der krankhafte Zustand. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß krankhafte seelische Erscheinungen auf dem geschilderten Wege entstehen; auch kann die Aufdeckung der Ursachen sehr wohl heilsam wirken. Aber während so dem Grundgedanken der Psychanalyse ein gewisses Recht zugesprochen werden muß, unterliegt die Art, wie sie geübt wird, nicht nur für die Seelsorge, aber ganz besonders für sie, aller-

ernstesten Bedenken. Es ist sehr schwierig, die innersten Seelenzustände eines anderen Menschen zu ergründen. Psychische Analyse üben zu wollen, ist an sich ein heikles Unterfangen; die Anhaltspunkte, aus denen die Ursachen bestimmter, krankhafter Zustände erkannt werden können, sind fast immer sehr unsicher. Daher muß jeder Versuch in dieser Richtung taktvollste Vorsicht und größte Selbstbescheidung üben. Statt dessen tritt die Psychanalyse, selbst bei der Deutung so außerordentlich unsicherer Faktoren, wie die Traumdeutung es ist, mit souveräner Sicherheit auf. Für den Seelsorger geradezu gefährlich ist die mit der psychanalytischen Methode verbundene einseitige Zurückführung psychischer Krankheitszustände auf sexuelle Momente. Die Handhabung der analysierenden Fragemethode in dieser Richtung kann als wenig zart erscheinen; ja, sie kann, namentlich wenn es sich um weibliche Gemeindeglieder handelt, den Seelsorger in ein übles Licht bringen. Wir lernen aus der neuen Methode, uns noch stärker gegenwärtig zu halten, daß für ernste Seelsorge die möglichst genaue Kenntnis der Psyche des Menschen notwendig ist; und wir werden sorgfältig darauf zu achten haben, ob besondere schmerzliche Erlebnisse die seelische Entwicklung unbewußt beeinflußt haben. Aber die Willkürlichkeiten und Phantastereien, die sich mit der Psychanalytik verbinden, lehnen wir mit Entschiedenheit ab.

7. Besuche und Sprechstunden. Die Ansicht, daß der Pfarrer warten dürfe oder gar müsse, bis die seelsorgerlichen Rat Begehrenden in das Pfarrhaus kommen, ist als überwunden anzusehen. Es ist seine Sache, die Gemeindeglieder, so viel nötig und möglich ist, aufzusuchen. Welches Maß von Besuchen das richtige ist, das bestimmt sich nach der Amtsarbeit; welches Maß notwendig ist, darüber ist nicht ganz leicht zu entscheiden. Der regelmäßige, feierliche, jedes Jahr sich wiederholende Besuch in jedem Hause der Gemeinde ist in großen Gemeinden undurchführbar; aber auch in kleineren würde er zu schematisch wirken. Immerhin ist es nützlich, wenn der Pfarrer mit jeder Familie seiner Gemeinde in persönliche Fühlung zu kommen versucht. Am besten benutzt er dazu die sich bietenden Gelegenheiten, also die Amtshandlungen an Familiengliedern, ganz besonders die Konfirmationen. Auch die Gemeindepflege mit ihren mannigfaltigen Anlässen gibt ihm Gelegenheit. Endlich sind Kranken- und Armenbesuche von außerordentlicher Wichtigkeit. Wie häufig der Besuch im einzelnen Falle zu wiederholen sei, das muß die Lage des Falles und das Taktgefühl des Pfarrers entscheiden. Weder darf er, wo er dringend ersehnt wird, allzu lange auf sich warten lassen, noch ist es angebracht, daß er, wo man ihn nur aus Höflichkeit begrüßt, unnötig oft wiederkehre.

Nicht alle Besuche in der Gemeinde können Seelsorgerbesuche im eigentlichen Sinne werden. Am ehesten ist das bei Krankenbesuchen möglich. Diejenigen Gemeindeglieder, die besondere innere Anliegen haben, können nicht warten, bis der Pfarrer sie besucht; er muß daher für sie im Pfarrhaus zu sprechen sein. In kleinen Gemeinden ist es nicht richtig, eine Sprechstunde anzusetzen; der Pfarrer muß, wenn er zu Haus ist, jederzeit für die Gemeindeglieder zu sprechen sein, es sei denn, daß besondere

Hemmnisse vorliegen. Immerhin schadet es nicht, wenn bekannt wird, zu welcher Stunde er am sichersten anzutreffen ist. In Stadtgemeinden muß eine Sprechstunde, in der der Pfarrer bestimmt zu finden ist, angegeben sein; sie befreit ihn aber nicht von der Verpflichtung, Gemeindeglieder auch zu anderen Zeiten zu empfangen. Wer nur deshalb nicht empfängt, weil die Sprechstunde vorüber ist, ist als Pfarrer nicht an seinem Platz.

8. Seelsorgeheime und Freizeiten. Zur seelsorgerlichen Behandlung genügen in vielen Fällen nicht eine oder mehrere Unterredungen; es bedarf längeren und eingehenderen Verkehrs. Da dem vielbeschäftigten Pfarrer für solchen Verkehr die Zeit zu fehlen pflegt, da außerdem in vielen Fällen die Versetzung des Rat Begehrenden in eine andere Umgebung, seine Loslösung aus den gewohnten Beziehungen und Verpflichtungen notwendig ist, erscheint die Einrichtung von Heimstätten wünschenswert, in denen die Bedingungen für seelisches Sichzurechtfinden gegeben sind. In gewissem Sinn sind viele Anstalten der Inneren Mission Seelsorgeheime, nur daß sie vorwiegend für solche bestimmt zu sein pflegen, die mit einem bestimmten sündigen Hang belastet sind (Magdalenenhäuser, Trinkerasyle). Eine Ergänzung boten Zufluchtshäuser, die von der Gemeinschaftsbewegung seit Ende des 19. Jhrh.s eingerichtet wurden. Neuerdings regte Pastor Diettrich die Gründung eines Seelsorgeheims an, in der der Seelsorger unter ärztlicher Beratung seines Amtes walten sollte. Die Ungunst der Zeit hat die Ausführung des Plans bisher verhindert.

Ähnlichen Zwecken dienen die jetzt häufig eingerichteten „Freizeiten", in denen Gruppen von solchen, die religiöser Anregung bedürfen, an einem Ort, meist in einem Hause, zu enger Gemeinschaft während kurzer Zeit zusammenkommen. Die Einzelseelsorge tritt aber in diesen Freizeiten weniger in den Vordergrund als das gemeinsame religiöse Leben; oft sind mit ihnen auch praktische Anregungen verbunden. Vorausgesetzt, daß die für alle evangelische Seelsorge geltenden Grundsätze (Nr. 1) beobachtet werden, können alle diese Einrichtungen trefflich wirken. Daß nicht in jeder Gemeinde ähnliche Einrichtungen bestehen können, ist deutlich. Sie bilden aber eine wertvolle Ergänzung zur gemeindlichen Seelsorge.

9. Schriften. Die persönliche Seelsorge kann in vielen Fällen durch geeignete Schriften ergänzt werden. Zumal wenn es sich um Erkenntnisfragen handelt, tun Bücher ausgezeichnete Dienste. Daneben können Schriften rein religiösen Inhalts empfohlen und vermittelt werden. Auf dem Land sind noch immer die Erbauungsschriftsteller der alten Zeit begehrt. Den Modernen muß der Pfarrer anzuraten wissen, was für sie paßt; er muß dazu in der Fülle der Literatur dauernd sich umsehen. Gelegenheitsschriften und Flugblätter muß er zur Hand haben, um sie am Krankenbett oder bei einem anderen Besuch zurückzulassen. Aber auch die mittelbare Beeinflussung durch gute Unterhaltungsliteratur gehört in das Gebiet der Seelsorge. So wird denn die Schaffung und Unterhaltung einer guten Gemeindebücherei, mindestens in ländlichen Verhältnissen, sehr wünschenswert.

§ 75. Die besonderen Fälle der Seelsorge

1. Seelsorge an Kranken. Der Pfarrer muß den Boden für die Seelsorge bereiten, indem er sich in der ganzen Gemeinde bekannt macht. Insbesondere sind aber die Kranken Gegenstand seiner Fürsorge. Nicht alle Krankheiten bilden Anlaß zu einem Besuch, sondern nur solche, die den Kranken in seiner Stimmung ernstlich beeinflussen, also vor allem schwere und langdauernde Krankheiten. Schwere Krankheiten, die Lebensgefahr mit sich bringen, fordern zuweilen rasch wiederholte, dauernde Krankheiten zahlreiche über einen längeren Zeitraum verteilte Besuche. Der Zutritt zum Krankenbett darf in keinem Fall erzwungen werden; er ist vom Befinden und vom Wunsch des Kranken abhängig. Die besondere Frage der Krankenseelsorge ist die, wie die Gedanken des Kranken von der Krankheit auf die Fragen des Innenlebens hinzulenken seien. Vielfach macht die Krankheit den Gedanken an Gott insofern rege, als Gott die entbehrte Gesundheit zurückgeben soll. Außerdem wird die Frage der göttlichen Gerechtigkeit in der Zuteilung von Gesundheit und Krankheit viel erwogen. In der Todesgefahr kommt die Erinnerung an die Ewigkeit mit ihren Möglichkeiten. Der Pfarrer wird vielfach gerufen, weil man seinem Gebet um Gesundheit besondere Kraft, dem von ihm gespendeten Abendmahl (§ 74,3) besondere Wirkung auf ein seliges Sterben zutraut. Auch der Gedanke an die von ihm zu haltende Grabrede spricht mit; man will ihn beizeiten richtig stimmen. Neben diesen niederen Beweggründen finden sich aber auch sehr ernste und innerliche. Der Seelsorger muß die Stimmung erforschen und sein Verhalten danach gestalten. Sein Ziel ist, evangelischen Glauben im Herzen lebendig werden zu lassen. Dabei muß er irrige Vorstellungen von Gottes Walten berichtigen, den Menschen zur Erkenntnis seiner Sünde führen, in ihm die Ergebung in Gottes Willen stärken und den Glauben an die Ewigkeit festigen.

Besondere Schwierigkeiten bietet der Besuch bei Kranken, die in Gemeinschaftszimmern im Krankenhaus liegen. Die Anwesenheit anderer hindert jede vertrauliche Aussprache. Nach Möglichkeit ist ein Gespräch unter vier Augen zu erstreben. Die Einzelseelsorge muß im übrigen durch Gruppenseelsorge (Gruppengespräche, Saalandachten) ergänzt werden.

Einzelne Krankheiten bieten besondere Schwierigkeiten. So die Geschlechtskrankheiten wegen ihrer nahen und dennoch nicht in jedem Falle sicher festzustellenden Verknüpfung mit persönlicher Verschuldung. Die Abteilungen für Geschlechtskranke in den Krankenhäusern unbesucht zu lassen, geht nicht an. Heiliger Ernst und ruhige Abmessung des im Einzelfall Richtigen tun hier besonders not. Vielleicht ist die Unterstützung durch eine Pfarrgehilfin, so erwünscht sie für alle weiblichen Kranken ist, doch nirgends so dringend notwendig wie für die Abteilungen weiblicher Geschlechtskranker in den großen Krankenhäusern. Die Geisteskranken verlangen äußerst vorsichtige Behandlung. Wer Seelsorge an solchen auszuüben hat, bedarf besonderer Vorbildung.

2. Gefangenenseelsorge. Die Gefängnisse zeigten auch in den europäischen Kulturländern bis in die Mitte des 19. Jhrh.s ein geringes Maß der Einstellung auf die große Aufgabe religiöser und sittlicher Beeinflussung der Häftlinge. In England lenkten der Richter John Howard (gest. 1790) und die Quäkerin Elisabeth Fry (gest. 1845) die Aufmerksamkeit auf diese Verpflichtung. In Deutschland gab Theodor Fliedner (gest. 1864) der Arbeit an den Gefangenen neue Antriebe; aus seiner seelsorgerlichen Tätigkeit am Gefängnis in Düsseldorf erwuchs die Rheinisch-westfälische Gefängnisgesellschaft (§ 67, 3), die vielen ähnlichen Gesellschaften zum Vorbild wurde. Auch J. H. Wichern (gest. 1881) hat einen großen Teil seiner Lebensarbeit der Gefängnissache gewidmet. Er bereiste die preußischen Gefängnisse, schrieb eine Denkschrift und zahlreiche Aufsätze über die Gefängnisreform und suchte als Vortragender Rat im preußischen Ministerium des Innern seine Reformgedanken durchzusetzen. Sein Plan, als Gefängnisaufseher Brüder des Rauhen Hauses zu verwenden, wurde nur vorübergehend verwirklicht. Allmählich fand aber die Seelsorge in den deutschen Strafanstalten aller Art feste Regelung. Sie wurde für kleinere Anstalten einem am Ort amtierenden Pfarrer im Nebenamt, in größeren Anstalten, namentlich in Zuchthäusern, einem hauptamtlich angestellten Pfarrer übertragen. Die Amtsobliegenheiten der Pfarrer sind fest geregelt, so daß nicht leicht ein Gefangener ohne Beziehung zum Seelsorger bleibt. Dabei bilden aber die Anstalten einen geschlossenen Bezirk; zur Gemeinde haben sie keinerlei Beziehung; die einzelne Kirchengemeinde des Orts hat, sofern nicht etwa ihr Pfarrer die Gefängnisseelsorge führt, keine Möglichkeit der Einwirkung auf diese. Nach der Revolution von 1918 wurde der bis dahin auf die Gefangenen ausgeübte Zwang, sich der Seelsorge zu unterwerfen, beseitigt. Dennoch entziehen sich ihr die wenigsten ganz.

Die Voraussetzungen der Seelsorge an Gefangenen unterscheiden sich stark von denen der sonstigen Seelsorge. Besteht auch kein Zwang mehr, so bringen die Verhältnisse es doch mit sich, daß der Pfarrer alle, jedenfalls alle, die es wünschen, erreichen kann. Da die Tatsachen, die zur Verurteilung geführt haben, aktenmäßig vorliegen, so ist ein fester Boden für seine Bemühungen vorhanden; leichter als sonst kann er auf die Fragen des sittlichen und religiösen Lebens zu sprechen kommen. Die Lage des Gefangenen pflegt diesen zum Nachdenken zu veranlassen. Anderseits besteht die Gefahr, daß der Gefangene durch scheinbares Eingehen auf die Gedankengänge des Seelsorgers lediglich dessen Hilfe für die Erlangung äußerer Vergünstigungen zu gewinnen sucht. Der Pfarrer aber muß sich, um nicht ungerecht zu verfahren, ständig vorhalten, daß der zu Gefängnisstrafe Verurteilte nicht schlechter ist, als zahlreiche Nichtverurteilte auch sind. Sittlicher Ernst und christliche Barmherzigkeit müssen ihn gleicherweise bestimmen.

3. Seelsorge an anderen. Die sonstige Seelsorge könnte nur dann genauer geschildert werden, wenn es möglich wäre, die psychologischen Voraussetzungen ausführlich darzustellen. Da sich eine solche Darstellung

im Rahmen eines Grundrisses verbietet, können nur wenige ganz allgemeine Grundlinien gezogen werden. In besonderem Maß muß der Seelsorger sich der trauernden Gemeindeglieder annehmen. Trauer um einen Angehörigen öffnet oft selbst solche Herzen, die vorher völlig verschlossen schienen. Mit der Bezeugung der Teilnahme und dem Hinweis auf Gottes Barmherzigkeit ist es nicht getan; die Trauer führt oft auf die Frage der göttlichen Weltregierung (Theodizee), die eingehend besprochen werden muß. Wird der Trauernde leicht zum Zweifler, so finden sich Zweifelnde reichlich auch unter den Nichttrauernden. Die Anlässe des Zweifels sind sehr verschieden. Es wäre falsch, den Zweifel als Sünde hinzustellen oder seine Wurzeln jedesmal in der Sünde zu suchen. Es gibt einen Zweifel, der allein auf intellektuellem Wahrhaftigkeitsbedürfnis ruht, und gerade dieser ist heut weit verbreitet. Mit Zweifelnden dieser Art ist sehr ernst zu verhandeln; dabei ist alles Gewicht darauf zu legen, daß die letzte Entscheidung über Glauben und Unglauben nicht vom Intellekt getroffen wird. Glauben heißt nicht Fürwahrhalten, sondern Vertrauen. Glaube ruht auf der Berührung der Seele mit dem ewigen Gott. Dabei ist keineswegs jedes Recht einer verstandesmäßigen Betrachtung der Dinge zu bestreiten; zumal für die Frage der Ausgestaltung der Glaubensüberzeugung ist auf diese Betrachtung ausdrücklich Rücksicht zu nehmen. In zahllose Einzelschwierigkeiten führt die Frage nach der Behandlung der Sünde in der Seelsorge. Sie entzieht sich der Beobachtung, erst recht der sicheren Feststellung. Glaubt der Seelsorger doch, einen festen Ausgangspunkt zu haben, so erfährt er oft entschiedene Ablehnung. Es ist eine Aufgabe höchster Verantwortung, die erforderliche Entschiedenheit des Eingreifens mit der gebotenen vorsichtigen Einfühlung zu verbinden.

Drittes Kapitel: Die Kirchenzucht

§ 76. Kirchenzucht mit Rücksicht auf sittliche Vergehungen

1. Bis zur Reformation. Kirchenzucht zum Zweck der sittlichen Reinhaltung der christlichen Gemeinden ist von den allerersten Anfängen der Gemeindebildung an geübt worden. Paulus mahnt die korinthische Gemeinde (I Kor 5, 1 ff.), den Blutschänder aus ihrer Mitte zu entfernen; er soll dem Satan übergeben werden zum Verderben des Fleisches, damit der Geist am Tage des Herrn gerettet werde. Mt 18, 15–17 regelt ein Eingreifen der Gemeinde im Falle der Versündigung eines ihrer Glieder. Lange galt es für den Getauften, der wieder in schwere Sünde gefallen war, als unmöglich, noch einmal Vergebung und Wiederaufnahme in die Gemeinde zu finden. Später wurden diejenigen Sünden, bei denen eine zweite Buße nicht gestattet war, auf die allergröbsten beschränkt (Götzendienst, Mord, Unzucht). Doch blieb den Märtyrern das Vorrecht, auch von diesen Sünden zu lösen. Wegen anderer, zwar schwerer, aber nicht in die gleiche Reihe gestellter Sünden wurde der Christ gleichfalls aus der Gemeinde ausgestoßen; doch konnte ihm, falls er seine Schuld

öffentlich bekannte und eine Reihe anderer Vorschriften der Kasteiung und Selbstdemütigung erfüllte, allmählich wieder die Teilnahme an den gottesdienstlichen Versammlungen, zuletzt auch die an der Eucharistie, gestattet werden. Diese Ordnung wurde dadurch erreicht, daß etwa seit dem 3. Jhrh. auch Unzuchtssünder nach vollbrachter Kirchenbuße wieder aufgenommen wurden; ja, daß Abgefallene, die den Götzen geopfert hatten, auch ohne die Fürsprache von Märtyrern zur Kirchenbuße zugelassen wurden. Die Veranlassung gab nicht zuletzt die Erwägung, daß es nicht richtig sei, den einen diese Zulassung zu versagen, wenn andere sie, weil gerade Verfolgungszeit war, durch die Märtyrer erhalten hatten.

Die öffentliche Kirchenbuße wurde im Laufe der Zeit durch eine nichtöffentliche Beichte abgelöst. Diese hatte ihren Ursprung im Kloster und blieb im Morgenland lange Zeit vornehmlich in der Hand der Mönche. Vom Osten her kam sie nach Irland, von dort durch die iroschottischen Mönche aufs westliche Festland. Hier wurde die Entgegennahme der Beichte alsbald Sache des Priesters. Im 12. Jhrh. wurde sie zum Sakrament. Das 4. Laterankonzil (1215) befahl, daß jeder Gläubige jährlich einmal vor dem eigenen Priester alle seine Sünden beichte (§ 72, 2). Diese Ordnung besteht in der katholischen Kirche auch heut. Nur ist die Beschränkung auf den sacerdos proprius fortgefallen; und die Verpflichtung, zu beichten, bezieht sich nur auf die Todsünden, deren sich der katholische Christ bewußt ist. Auf die Confessio oris folgt in der Regel die Absolution und die Auflegung bestimmter Satisfactiones (Genugtuungswerke). Natürlich kann auch die Versagung der Absolution eintreten.

Neben dieser Zuchtübung durch die Ohrenbeichte blieb in der katholischen Kirche der Brauch der Verhängung des großen und des kleinen Bannes für schwere Vergehen bestehen. Der große Bann (excommunicatio maior) bedeutet die Ausstoßung aus der sichtbaren Gemeinschaft der Gläubigen, also die Ausschließung vom Gottesdienst, von Sakramenten, Sakramentalien und kirchlichem Begräbnis, von kirchlichen Würden und Ämtern; er hatte in früheren Zeiten auch Wirkungen für das bürgerliche Leben. Der kleine Bann (excommunicatio minor) hat nur die Ausschließung von den Sakramenten und von der Übertragung kirchlicher Ämter zur Folge. Der kleine Bann tritt entweder durch besonderes Urteil oder — in bestimmten Fällen — ohne weiteres, von Rechts wegen, ein. Er hört auf, wenn durch Buße Absolution erlangt ist.

2. Die lutherische Kirche. In der lutherischen Kirche ging es mit dieser Kirchenzucht wie mit vielen anderen kirchlichen Ordnungen: bei grundsätzlich ganz veränderter Stellung blieb in der Praxis nicht wenig erhalten. Den großen Bann lehnte Luther völlig ab; er nannte ihn „ein lauter weltliche Strafe", die die Kirchendiener nichts angehe (Schmalk. Art. III, 9); aber die Confessio Augustana (28, 39) nahm es doch als das Recht des bischöflichen (geistlichen) Amtes in Anspruch, die Gottlosen, deren gottloses Wesen offenbar sei, aus der christlichen Gemeinde auszuschließen. Nur sollte der Ausschluß „ohne menschliche Gewalt", „allein durch Gottes Wort" geschehen. Luther hat mehrfach die Meinung ge-

äußert, daß der Pfarrer in diesen Sachen nicht ohne die Gemeinde vorgehen solle. Die tatsächliche Entwicklung ließ die gut evangelischen Linien dieser grundsätzlichen Stellung zurücktreten und bog zum katholischen Brauch zurück. Manche Kirchenordnungen führten neben dem kleinen Bann, d. h. der öffentlich verkündigten Ausschließung vom Abendmahl, wieder den großen Bann ein, die Ausschließung aus der Gemeinde mit bürgerlichen Folgen. Die Handhabung des Bannes wurde in die Hand der Konsistorien gelegt; zur Anwendung kam er bei groben Sünden, die öffentliches Ärgernis erregten, bei Versäumnis von Gottesdienst und Abendmahl sowie im Falle der Ketzerei. Praktische Rücksichten machten die Ausführung von Anfang an sehr schwierig. Pietismus und Aufklärung ließen die Ordnung verfallen. Unsere Zeit kennt nur noch geringe Reste derselben. Einen Ausschluß aus der Gemeinde gibt es in den deutschen Landeskirchen tatsächlich nicht mehr; der große Bann ist völlig außer Gebrauch gekommen. Die Ausschließung vom Abendmahl aber findet sich auch heut noch in bestimmten Fällen (§ 77); nur wird sie nicht öffentlich verkündet.

Während diese kirchenregimentliche Kirchenzucht niemals viel für das Gemeindeleben bedeutet hat, griff eine andere Zuchtübung tief in dieses ein; die Verhängung kirchlicher Ehrenstrafen wegen sittlicher Verfehlungen. Sie erfolgte durch den Pfarrer auf Grund allgemeiner kirchlicher Ordnung oder örtlicher Sitte. Vergehungen contra sextum bildeten den Hauptgegenstand der Ahndung; gefallene Mädchen mußten öffentlich Kirchenbuße tun; gefallenen Brautpaaren wurden gewisse Ehren bei der Trauung versagt (Ehrenprädikate beim Aufgebot und bei den Traufragen, Eingang durch besondere Kirchentür, Trauung in anderem Raum u. a.). Dem in groben, öffentlichen Anstoß erregenden Sünden Verstorbenen, ganz besonders dem Selbstmörder wurde die kirchliche Bestattung, dem letzteren auf dem Friedhof der Platz in der Reihe verweigert; das ungetauft gebliebene Kind wurde ohne Geleit des Pfarrers beerdigt. Soweit es sich um öffentliche Kirchenbuße handelte, räumte die Aufklärung mit diesen Strafen auf; Friedrich d. Gr. hob schon 1746 die Kirchenbuße „in Ansehung derjenigen Personen, so contra sextum sich vergangen", vollständig auf und setzte an ihre Stelle eine Vermahnung durch den Pfarrer, unter Umständen in Anwesenheit des Nachbarpfarrers. Die Versagung gewisser Ehrenrechte bei der Trauung, die Versagung des kirchlichen Geleits bei Beerdigungen und ähnliche Maßnahmen der Kirchenzucht sind zwar gleichfalls sehr viel seltener geworden, haben aber keineswegs ganz aufgehört. Wo die Gewährung der Ehrenprädikate Junggeselle und Jungfrau Brauch ist, muß folgerichtig auch die Möglichkeit zu ihrer Entziehung bestehen. Zuweilen beschränkt sich jetzt die Gewährung und Versagung auf die Braut (§ 49, 4). Daß die Leiche eines Selbstmörders außerhalb der Reihe begraben wird, kommt kaum noch vor. Wohl aber ist die Versagung des kirchlichen Geleits in Selbstmordfällen noch heut in manchen Landeskirchen Vorschrift; nur wenn die Tat nicht in freier Willensentschließung erfolgt ist, soll die kirchliche Feier gestattet sein. Die Praxis pflegt aber auch in diesen Kirchen entgegenkommender zu sein als die amtliche Ordnung.

3. **Die reformierte Kirche** übte, zumal in Genf und in vielen von dorther beeinflußten Kirchen, von der Reformationszeit an eine viel umfassendere Kirchenzucht als die lutherische. Kalvin schuf im Consistoire, zu dessen Mitgliedern die Ältesten gehörten, ein Organ, dem gerade diese Arbeit oblag. Es begnügte sich nicht mit der Ahndung besonders schwerer Fälle; vielmehr entwickelte sich ein System sittlicher Überwachung, das bis in das Innerste des häuslichen Lebens eindrang und daher rasch den lebhaftesten Widerwillen wachrief. Die Ältesten in Genf wurden nicht von der Gemeinde gewählt, sondern vom Rat der Stadt deputiert, sie waren also keine rein kirchliche Einrichtung. Zu einer solchen wurden sie und damit die von ihnen geübte Sittenzucht nur dort, wo reformierte Kirchen unter einer Obrigkeit anderen Glaubens standen; also am Niederrhein, in Frankreich und den Niederlanden, später auch in englischen und amerikanischen Freikirchen. Die reformierte Kirchenzucht unterschied sich von der lutherischen dauernd, oder doch lange Zeit, nicht nur durch die größere Eindringlichkeit der Beobachtung, sondern auch durch die Mitwirkung des Presbyteriums der Ortsgemeinde.

In Deutschland finden sich auch in der Handhabung der Kirchenzucht Übergänge zwischen lutherischer und reformierter Art. Das wichtigste Beispiel bietet Hessen mit der auf Butzers Einfluß zurückgehenden Ziegenhainer Kirchenzuchtordnung (1539). Die ihr zufolge eingesetzten Senioren sollten darüber wachen, daß in der Gemeinde kein ärgerliches Leben und keine falsche Lehre aufkomme. War die Vermahnung erfolglos, so sollte den Sündern die kirchliche Gemeinschaft gekündigt werden; sie wurden durch den Bann von der „recht geordneten Kirche Christi“ ausgeschlossen.

4. **Die grundsätzliche Stellungnahme** ist schwierig, weil eine Reihe verschiedener Gesichtspunkte Berücksichtigung fordert. Vom Wesen der evangelischen Gemeinde als einer Gemeinschaft des christlichen Glaubens und der christlichen Liebe (§ 18, 2) aus ist es durchaus richtig, daß eine Gemeinde an sich selbst, d. h. an ihren Gliedern, sittliche Zucht übt. Die schlichte Ordnung Mt 18, 15—17 erscheint als selbstverständlich, jedes Absehen von gemeindlicher Gegenwirkung gegen die Sünde, zumal gegen grobe Sünde, als sträfliche Pflichtversäumnis; jeder aus der Gemeinde kommende Einspruch gegen die Zucht als Ausfluß sittlicher Gleichgültigkeit oder des Wunsches, sich in der Sünde nicht stören zu lassen. Aber mit der Feststellung dieses Rechts ist längst nicht alles entschieden. Die Kirchengemeinden sind nicht mehr, wie in der urchristlichen Zeit, kleine Gemeinschaften, in denen jede Verfehlung alsbald bekannt wird. Je größer sie sind, um so schwerer, ja, um so unmöglicher ist es, auch nur von allen groben Vergehungen zu erfahren, geschweige denn über jeden Fall ein gerechtes Urteil zu gewinnen. Sobald aber die Zucht auf eine sich willkürlich bietende Auslese von Fällen beschränkt wird, hört die Gerechtigkeit auf. Das Genfer Verfahren genauester Beobachtung auch des intimen Lebens ist in großen Gemeinden undurchführbar; auch kann ihm, wo das Recht der Untersuchung fehlt, kein Erfolg beschieden sein. Es wirkt, weil Irrtum niemals auszuschließen ist, auch auf die besten Gemeindeglieder beunruhigend.

Endlich widerspricht es dem Grundsatz evangelischer Selbstverantwortlichkeit. Unsere Gemeinden müssen die Folgerungen daraus ziehen, daß ihre Größe die Durchführung des Grundsatzes einer streng auf sich haltenden sittlichen Gemeinschaft verbietet. Sie müssen ferner entschlossen darauf verzichten, ihrer Zuchtübung irgendwie anders Nachdruck zu geben als durch die Gegenwirkung des Gemeingeistes gegen ein Gemeindeglied. Wirkungen auf das bürgerliche Leben dürfen der Kirchenzucht nicht einmal dort gegeben werden, wo bürgerliche und kirchliche Gemeinde völlig zusammenfallen; denn bürgerlicher Zwang ist keine geeignete Maßnahme brüderlicher christlicher Zucht. Daß die Obrigkeit die Kirchenzucht in die Hand nahm und sie mit bürgerlichen Strafen, auch im Luthertum noch vielfach mit Geldstrafen, durchführte, das hat die Kirchenzucht verhaßt gemacht. Weiter ist zu bedenken, daß nach den oben dargelegten Grundsätzen die Gemeinde selbst es sein muß, die an ihren Gliedern Zucht übt. Wo das nicht deutlich in die Erscheinung tritt, wird das innere Recht der Zuchtübung dem Betroffenen niemals deutlich werden. Darum ist es mehr als mißlich, das Pfarramt zum Organ der Zuchtübung zu machen. Wo das geschehen ist, hatte das Pfarramt unendlich viel Widerwillen zu tragen, der ihm bei der Ausrichtung seiner innerlichen Aufgaben hinderlich wurde. Daher muß dem Pfarrer in der Zuchtübung eine aus Mitgliedern der Gemeinde gebildete Körperschaft (Kirchenvorstand, Presbyterium) zur Seite treten, und zwar nicht bloß gleichsam zur Dekoration, sondern unter Übernahme der vollen Verantwortung. Jede Selbstherrlichkeit des Pfarramts pflegt sich gerade auf diesem Gebiet bitter zu rächen. Aber auch wenn etwa der Kirchenvorstand die Zucht übt, erheben sich noch immer große Schwierigkeiten. Die Zuchtmaßnahmen werden nur dann wirksam sein, wenn sie nicht als Maßnahmen eines Kollegiums erscheinen, sondern als solche der *ganzen* Gemeinde. Unsere Gemeinden aber sind zu groß und entsprechen dem Ideal einer Gemeinde zu wenig, als daß jemals eine Zuchtmaßnahme wirklich als Ausfluß des Willens der ganzen Gemeinde erscheinen könnte. Daher wird sie niemals in vollem Umfang ihren Zweck erfüllen können.

Unter diesen Umständen werden wir das Urteil, das die Geschichte über die Kirchenzucht gefällt hat, anerkennen müssen. In unseren volkskirchlichen Gemeinden kann sie nur mit allergrößter Behutsamkeit geübt werden. Ob und inwieweit das möglich ist, das muß unter sorgfältiger Beachtung der besonderen Verhältnisse der Gemeinde beurteilt werden. Niemals soll die Entscheidung beim Pfarrer allein liegen; niemals dürfen andere als gemeindliche Maßnahmen in Frage kommen; niemals darf die Gesinnung freundlicher Liebe, die eine Gemeinde gegen ihre Glieder haben soll, verdunkelt werden.

Eine besondere Schwierigkeit erwächst daraus, daß gemeindliche Zuchtmaßnahmen unvermeidlich doch auch die „Ehre" der betroffenen Gemeindeglieder berühren. Die Versagung der anderen Brautpaaren gewährten „Ehrenprädikate", die Verweigerung der kirchlichen Beteiligung bei der Trauung, des kirchlichen Geleits beim Begräbnis werden bekannt und führen

zu öffentlicher Besprechung der Ursachen. Das kann und muß in Kauf genommen werden, wo das christliche Gemeindebewußtsein genügend kräftig ist, um das innere Recht der Maßnahme zu verstehen; wo das nicht der Fall ist, bleibt nur der Weg, daß der rein kirchliche Charakter der gottesdienstlichen Handlung immer entschiedener gewahrt wird, so daß die Gesichtspunkte der Ehrerweisung von selbst außer Betracht bleiben. Auch der Weg ist möglich, daß zwar die kirchliche Handlung selbst gewährt wird, aber der Verzicht auf äußere Ausschmückung zur Bedingung gemacht wird. Die Ehrenprädikate, einst ein heilsamer Brauch, bedeuten jetzt nur noch in geschlossenen Landgemeinden mehr als eine Form. Da sie zu bösen Ungerechtigkeiten (verschiedene Behandlung von Mann und Frau) Anlaß geben und zu höchst bedenklicher Unwahrhaftigkeit verleiten, muß die alte Sitte leider zumeist preisgegeben werden. Der Gemeinde und ihrem Pfarrer bleibt in der Regel nur der Weg allgemeiner, nicht durch besondere Maßnahmen unterstützter Geltendmachung der sittlichen Forderungen des Christentums. In dieser Geltendmachung aber dürfen sie nicht müde werden.

§ 77. Kirchenzucht wegen Versäumnis kirchlicher Pflichten

1. Geschichtliche Entwicklung. Der Überblick über die Geschichte der sittlichen Kirchenzucht mußte auch auf die Gegenwirkungen der Kirche gegen den Abfall vom Glauben Rücksicht nehmen (§ 76, 1). Wir sahen, wie anfänglich die Sünde des Abfalls endgültig von der Christenheit trennte, wie aber dann, zunächst auf Fürsprache eines Märtyrers, allmählich auch ohne sie, die Möglichkeit der Wiederaufnahme auch den Abgefallenen zugestanden wurde. In der späteren Entwicklung des Bußwesens wird, wie für alle Todsünden, so auch für die des Abfalls, Vergebung nur durch das Bußsakrament gegeben. Auch geringere Verfehlungen gegen die kirchlichen Pflichten wurden nicht ohne Ahndung gelassen. Seit den Katechismen des Canisius (16. Jhrh.) bürgerte sich in der katholischen Kirche eine Zusammenstellung von fünf „Kirchengeboten" ein (Halten der gebotenen Feiertage; andächtiges Hören der Messe an denselben Tagen; Halten der gebotenen Fasttage; wenigstens einmal im Jahre Beichte und Empfang der Eucharistie; dann auch Abhaltung von Hochzeitsfeiern nur an kirchlich erlaubten Tagen), die gleichsam das Mindestmaß kirchlicher Pflichten darstellen; ihre Verletzung bedeutet eine Sünde, die gebeichtet werden muß. Die evangelischen Kirchen haben Kirchenzucht auch bei beharrlicher Versäumnis von Gottesdienst und Abendmahl angewandt. Als die Zivilstandsgesetzgebung (im Reich 1875) die Unterlassung von Taufe und Trauung möglich machte, schien es notwendig, durch kirchliche Maßnahmen dem Umsichgreifen dieser Unterlassungen entgegenzutreten. Die im 19. Jhrh. viel stärker gewordene konfessionelle Mischung der Bevölkerung ließ es wünschenswert erscheinen, auch schwerere Versäumnisse evangelischer Väter, die in Mischehe mit einer Katholikin lebten, nicht unbeachtet zu lassen. So stellte ein Kirchengesetz „betreffend die Verletzung kirchlicher

Pflichten in bezug auf Taufe, Konfirmation und Trauung", vom 30. Juli 1880 für die preußische Landeskirche fest, daß auf Gemeindeglieder, die ihre Kinder nicht taufen und konfirmieren ließen oder für ihre Ehe die kirchliche Trauung nicht begehrten, zunächst durch seelsorgerischen Zuspruch des Pfarrers und durch freundliche ernste Mahnung eines oder mehrerer Kirchenältesten einzuwirken sei. Verharren sie bei ihrer Ablehnung, so soll schriftliche Aufforderung durch den Gemeindekirchenrat erfolgen; hat diese keinen Erfolg, so sollen die in Frage kommenden Gemeindeglieder der Fähigkeit, ein kirchliches Amt zu bekleiden, des kirchlichen Wahlrechts und des Rechts der Taufpatenschaft verlustig erklärt werden. In gewissen Fällen – insbesondere „wenn die Unterlassung der kirchlichen Pflicht sich durch öffentliche Reden oder Handlungen als Verachtung des Wortes Gottes kennzeichnet" – soll auch Ausschluß vom heiligen Abendmahl eintreten. Ähnliche Maßnahmen wurden durch dasselbe Gesetz gegenüber Vätern in Aussicht genommen, die sich verpflichten, ihre sämtlichen Kinder der religiösen Erziehung in einer nicht-evangelischen Religionsgesellschaft zu überlassen. Entsprechende Ordnungen haben auch andere Landeskirchen eingeführt. Diese Bestimmungen stehen nicht bloß auf dem Papier; nicht wenige Gemeinden, auch städtische, machen von ihnen Gebrauch. Aber sie werden nicht allgemein durchgeführt. Es gibt ganze Gebiete, in denen von einer Gemeindezucht zum Zweck der Aufrechterhaltung kirchlicher Sitte keine Rede ist.

2. Beurteilung. Es versteht sich von selbst, daß bei der Frage nach der Anwendung von Mitteln der Gemeindezucht wegen Versäumnis kirchlicher Pflichten alles auszuscheiden hat, was außerhalb der kirchengemeindlichen Sphäre liegt. Im alten Protestantismus ahndeten die Kirchenordnungen die Versäumnis des Gottesdienstes und des Abendmahls mit Geldstrafen. Solange die Kirchen eng mit dem Staat verbunden waren, mußten Kirchenglieder, die ihrer Stellung nach vom Staat abhängig waren, gewärtig sein, daß ihnen aus der Vernachlässigung kirchlicher Pflichten auch bürgerliche Nachteile erwuchsen. Eine derartige Verquickung von kirchengemeindlichen und bürgerlich-rechtlichen Gesichtspunkten ist unserem kirchlichen und religiösen Empfinden unerträglich geworden. Ja, es ist unleugbar, daß sogar die Anwendung rein kirchlicher Zuchtmittel in derartigen Fällen heutzutage von vielen als Zwang empfunden wird, der nicht zum Wesen einer evangelischen Kirche passe. Berechtigt ist dieses Empfinden nicht. Die Gewährung ihrer eigenen Rechte darf eine Kirchengemeinde sehr wohl davon abhängig machen, ob ihre Glieder den elementaren gemeindlichen Pflichten nachkommen. Zumal das Taufpatenrecht und die Wählbarkeit für kirchliche Ämter können wirklich nur solche mit Fug beanspruchen, die sich am Leben der Kirchengemeinde beteiligen. Streng genommen gilt dasselbe vom kirchlichen Wahlrecht; doch hat der Umstand, daß auf die Tatsache der Kirchensteuerentrichtung Rücksicht zu nehmen war, in diesem Stück zu verstärkter Zurückhaltung Anlaß gegeben. Die Ausschließung vom Abendmahl kann anders beurteilt werden; sie wird nur sehr selten zur Tatsache. Eine Frage für sich ist die, ob es praktisch ist, die grundsätzlich berechtigten

Maßnahmen der Gemeindezucht zur Anwendung zu bringen. In großen Gemeinden häufen sich, zumal in den letzten Zeiten, die Fälle der Versäumnis kirchlicher Pflichten so, daß es unmöglich wird, alle zu erfassen. Dazu kommt, daß die Entziehung kirchlicher Rechte auf Gemeindeglieder, die diese Rechte niemals benutzen, keinen Eindruck macht. In Fällen nichtevangelischer Kindererziehung aber hat die Gemeindezucht oft die unerwünschte Folge, daß der Betroffene aus der evangelischen Gemeinde ausscheidet. Die Anwendung solcher Zuchtmaßnahmen darf also nur mit Weisheit und Vorsicht erfolgen; die besonderen Umstände sind in Rechnung zu stellen. Wo lange Zeit jede Gemeindezucht unterblieben war, ist es besonders schwer, sie wieder einzuführen. Grundsätzlich aber bleibt richtig, daß eine Kirchengemeinde ihren eigenen Gliedern gegenüber, soviel sie vermag, auf sich halten soll.

In jüngster Zeit fordert das Verhalten der Kirchengemeinde gegenüber den aus ihr Ausgetretenen besondere Aufmerksamkeit. Will die Kirchengemeinde sich nicht selbst aufgeben, so muß sie jenen ihre kirchlichen Handlungen versagen. Gesichtspunkte der Gemeindepflege fordern diese Stellungnahme insofern, als die Rückwirkung eines zu großen Entgegenkommens gegen solche, die leichthin der Kirche den Rücken kehren, die Widerstandsfähigkeit anderer Gemeindeglieder gegen die Versuchung zum Austritt schwächen muß. Während die Gewährung der Taufe und der Konfirmation an Kinder Ausgetretener in besonderen Ausnahmefällen zulässig erscheinen mag, sind kirchliche Trauung und kirchliches Begräbnis Ausgetretener unter allen Umständen zu versagen. Die evangelischen Kirchen dürfen nicht mehr darauf rechnen, mit ihrer Verkündigung des Evangeliums Beachtung zu finden, wenn sie selbst ihre kirchlichen Rechte solchen gewähren, die ihnen mit bewußter Verachtung den Rücken gekehrt haben.

Dritter Abschnitt: Die äußere Fürsorge für die Gemeinde

§ 78. Die soziale Aufgabe der Kirche

1. Die bisherige Entwicklung. Die kirchliche Liebestätigkeit fällt in das soziale Gebiet; insofern kann man die in §§ 66, 67 geschilderte Entwicklung als die Geschichte der sozialen Arbeit der Kirche ansehen. Aber von einer sozialen Arbeit im engeren Sinn kann erst seit dem 19. Jhrh. die Rede sein; auch in diesem erst seit dem Erwachen der sozialen Frage. J. H. Wichern hat in seiner Denkschrift über die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche zuerst mit Nachdruck auf das soziale Gebiet hingewiesen. Die Innere Mission nahm manche seiner weittragenden Anregungen auf; sie hat in Armen-, Kranken- und anderer Wohlfahrtspflege (§§ 79 – 82) Gewaltiges geleistet. Kirche und Kirchengemeinden blieben weit hinter ihr zurück. Die Absicht aller dieser Arbeit war, zu helfen; freilich sprach mittelbar oder unmittelbar auch der Wunsch nach religiöser Beeinflussung mit. Die soziale Frage wurde aber seit dem Aufkommen

der Arbeiterbewegung zu einer Standesfrage und zugleich zu einer politischen Frage. Als solcher haben ihr weitblickende Evangelische Interesse und Studium gewidmet; so Viktor Aimé Huber (gest. 1869), Rudolf Todt (gest. 1887), vor allem aber Adolf Stöcker (gest. 1909) und Friedrich Naumann (gest. 1919). Sie haben auch die Kirche zu sozialer Tätigkeit aufzurufen versucht. Aber der Erfolg war gering. Das lag z. T. daran, daß Stöcker wie Naumann eine enge Verbindung mit bestimmten politischen, ja auch kirchlichen Richtungen eingingen; weder mit Stöckers christlich-sozialer Partei (Gründung 1880) noch mit Naumanns national-sozialem Verein (Gründung 1896, Auflösung 1903) konnten die evangelischen Kirchen sich vorbehaltlos verbinden. Zum anderen Teil aber war die staatliche Gebundenheit der evangelischen Kirchen und ihre damit zusammenhängende Selbstbeschränkung auf das reinkirchliche Gebiet die Ursache, daß sie es in sozialer Hinsicht nicht zu einer deutlichen Stellungnahme bringen konnten. Auch die Sorge vor Verstimmung einflußreicher Schichten innerhalb der Kirche sprach mit. Diese letztere Sorge beeinflußte übrigens häufig auch die Innere Mission. Es darf aber nicht verkannt werden, daß auch die in der Sache selbst liegenden Hemmnisse für eigentlich kirchliche soziale Arbeit größeren Stils (vgl. Nr. 2) mitwirkten. Ende des 19. Jhrh.s schien der Erlaß des preußischen Evangelischen Oberkirchenrats vom 20. Febr. 1890 einer tatkräftigen sozialen Stellungnahme der Pfarrer Bahn zu brechen; aber ein weiterer Erlaß vom 16. Dezbr. 1895 brachte diese Entwicklung wieder zum Stillstand. Wohl sammelten sich sozial interessierte evangelische Kreise seit 1890 um den anfangs von Stöcker und Naumann geführten Evangelisch-sozialen Kongreß, dessen Tagungen nicht nur dem theoretischen Durchdenken der Probleme vom evangelisch-christlichen Standpunkt aus, sondern auch der Weckung und Vertiefung sozialer Gesinnung dienten. Auch die nach der Trennung Stöckers von diesem Kongreß (1896) gegründete Freie kirchlich-soziale Konferenz (1897) pflegte das soziale Interesse, wenn sie auch ihr Arbeitsgebiet keineswegs auf das soziale Gebiet beschränkte. Der preußische Evangelische Oberkirchenrat veranstaltete soziale Instruktionskurse. In sehr wirksamer Weise haben auch die evangelischen Arbeitervereine, als deren Führer Ludwig Weber anzusprechen ist, immer wieder die Teilnahme der evangelischen Kirchen für die soziale Frage zu wecken gesucht. Aus bescheidenen Anfängen (1882) heraus haben sie sich kräftig entwickelt. Aber alle diese Bestrebungen litten und leiden unter der Zwiespältigkeit der Anschauungen innerhalb der evangelischen Kirchen selbst. Nicht bloß die Verschiedenheit der politischen Überzeugungen, die selbstverständlich auf die soziale Stellungnahme stark einwirkte, sondern auch die der kirchlichen Richtungen wirkte hemmend. Zu einem praktischen Eingreifen der evangelischen Kirchen in die eigentliche soziale Bewegung kam es unter diesen Umständen nicht. Doch darf das Maß sozialer Arbeit, das die Innere Mission in mannigfachen Organisationen geleistet hat, nicht gering geschätzt werden.

2. Grundsätzliches. Um die soziale Aufgabe der Kirche richtig zu bestimmen, muß man von der Gesamtaufgabe jeder evangelischen Kirche

ausgehen, das Reich Gottes bauen zu helfen (§ 4, 2). Dazu muß die Kirche in erster Linie die evangelische Frömmigkeit in ihren Gliedern pflegen. Zur evangelischen Frömmigkeit gehört notwendig auch Bruderliebe und Nächstenliebe, also im besten Sinne des Wortes soziale Gesinnung. Die evangelische Kirche muß Stellung nehmen gegen alle Selbstsucht, gegen Ausnutzung wirtschaftlich Schwächerer, gegen unbrüderliches Sichabschließen, gegen unfreundliche Behandlung der Mitmenschen. Indem sie soziale Gesinnung zu wecken und zu stärken sucht, leistet sie bereits ein bedeutendes Stück sozialer Arbeit.

Soll die evangelische Kirche sich auf die Pflege der Gesinnung beschränken? Wir sahen, daß die evangelischen Gemeinden es auch als ihre Pflicht betrachten müssen, den in der evangelischen Frömmigkeit liegenden Tätigkeitsmotiven ein gemeinsames ausführendes Organ zu verschaffen, und daß die Kirchen sie dabei zu unterstützen haben (§ 4, 2; vgl. § 13, 3). In der sozialen Gesinnung liegen Motive zu sozialer Tätigkeit. Von hier aus kann gesagt werden, daß keine Arbeit, die in das Gebiet der sozialen Hilfeleistung fällt, ohne die Teilnahme der evangelischen Kirche bleiben darf. Bei dem engen Zusammenhang zwischen dem geistigen Leben einerseits und dem religiösen und sittlichen Leben anderseits muß die evangelische Kirche auch die Arbeit an der Hebung der Bildung des Volks mit ihrem Interesse begleiten und nach Kräften fördern. Daß sie dabei Gelegenheit hat, durch eigene Mitwirkung auf den Inhalt der weiteren Volksschichten vermittelten Bildung Einfluß zu nehmen, ist ihr lieb; aber in dieser Möglichkeit liegen durchaus nicht die einzigen Beweggründe für ihre Beteiligung. Sie freut sich vielmehr, zur geistigen Hebung der niederen Volksschichten helfen und ihnen einen Anteil am kulturellen Besitz der Nation und der Menschheit vermitteln zu können. Aber auch die äußeren Verhältnisse des Volkes bewegen Kirche und Gemeinden. Sehr nahe gehen sie die Bestrebungen zur Beseitigung solcher sozialer Mißstände an, die das religiöse und sittliche Leben unmittelbar hemmen (Armut, Wohnungsnot, Sonntagsarbeit usw.). Damit ist aber nicht gesagt, daß sie gleichgültig bleiben dürfte, wo nicht religiöse und sittliche Interessen im engeren Sinn auf dem Spiel stehen. Evangelische Kirchen und Gemeinden müssen stets für soziale Gerechtigkeit und Verständigung eintreten.

Ausdrücklich festzustellen ist dabei, daß diese soziale Tätigkeit der Kirche nicht einem einzelnen Stand gelten darf. Wohl wird sie immer dem Leidenden und Darbenden, dem Benachteiligten und Zurückgesetzten zugute kommen. Aber solche gibt es in allen Ständen. Die Entwicklung in Deutschland seit der Revolution lehrt, daß der Arbeiterstand nicht immer derjenige Stand ist, der der Hilfe am dringendsten bedarf. Auch die Pflege der sozialen Gesinnung darf nicht einseitig dahin gedeutet werden, als käme alles lediglich darauf an, das Verständnis der „besitzenden" Klassen für die Notlage der Arbeiterschaft zu fördern; die Kirche muß vielmehr auch dem Klassenegoismus des Arbeiterstandes entgegentreten und seine Verständnislosigkeit für die nicht handarbeitenden Volksschichten bekämpfen. Daß brüderliche Liebe zwischen allen Schichten des Volkes bestehe

und in hilfreichem Tun ihren Ausdruck finde, das muß die Sorge der Kirche sein.

Die soziale Aufgabe der Kirche wird aber durch verschiedene Umstände begrenzt. Zunächst durch ihre Leistungsfähigkeit. Sobald Maßnahmen in Frage kommen, die die wirtschaftliche Lage ganzer Stände und Schichten des Volkes betreffen, reichen die Kräfte der Kirche nicht aus. Zur Umsetzung sozialer Gesinnung in soziale Fürsorge bedarf es volkswirtschaftlicher Sachkenntnisse. Es wäre zu wünschen, daß auch die evangelischen Kirchen über einen Stab ausreichend vorgebildeter Fachmänner auf dem Gebiet sozialer Fürsorge verfügen könnten; aber selbst dann würden sie sich Beschränkung auferlegen müssen, wenn nicht die Fülle der volkswirtschaftlichen Arbeit die religiöse und sittliche Arbeit zurückdrängen soll. Stark eingeengt wird ferner die soziale Kraft der Kirchen dadurch, daß sie immer nur einen Teil des Volkes umfaßt. Wirklich fruchtbare soziale Arbeit muß das ganze Volk gleichmäßig umspannen. Endlich fehlt ihnen das wichtigste, für jede soziale Arbeit am ganzen Volk schlechthin unentbehrliche Mittel: die gesetzgebende Gewalt. Die Kirchen können wohl anregen, fördern, helfen, aber nicht durchgreifend regeln. Das kann nur der Staat.

Tatsächlich nimmt, wenigstens in den Verhältnissen, mit denen wir zu rechnen haben, der Staat die soziale Fürsorge als sein Gebiet in Anspruch und widmet ihr ein großes Maß von Arbeit und Aufwand. Die Kirchen können diese Tatsache von ihrem Standpunkt aus nur begrüßen, und zwar um so lebhafter, je mehr die soziale Tätigkeit des Staates den Grundsätzen christlicher Nächstenliebe entspricht. Ihre eigene Aufgabe kann selbstverständlich nicht sein, mit dem Staat durch eigene soziale Unternehmungen in Wettbewerb zu treten; sie werden aber immer aufs neue die aus der sozialen Gesinnung des Christentums sich ergebenden Forderungen geltend machen und so gleichsam das soziale Gewissen des Staates bilden müssen. Ihre eigene Arbeit kann nur eine Ergänzung der staatlichen sozialen Fürsorge darstellen. Sie soll Lücken, die die letztere läßt, ausfüllen, Härten, die jene nicht vermeidet, ausgleichen. Von diesem Gesichtspunkt aus ist es sehr wichtig, daß die kirchliche soziale Arbeit dauernd nahe Fühlung mit den bürgerlichen Fürsorgeorganen (Wohlfahrtsämtern usw.) hält.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß eine evangelische Kirche ihre eigene praktische soziale Arbeit den Verhältnissen, unter denen sie lebt, anpassen muß. Je mehr der Staat soziale Fürsorge rechter Art treibt, um so mehr können sich die evangelischen Kirchen ihrer engeren religiösen und sittlichen Aufgabe widmen. Je weniger der Staat seine Schuldigkeit auf diesem Gebiet tut, um so mehr Arbeit bleibt den Kirchen. Unter unseren Verhältnissen haben die letzteren wesentlich Ergänzungsarbeit zu leisten. Ihnen bleibt aber das Verdienst, auf diesem ganzen Gebiet geradezu die Bahn gebrochen und die staatliche Arbeit auf die rechten Wege gewiesen zu haben. Freilich sind es nicht die kirchenamtlichen Organisationen selbst, die dieses Verdienst in Anspruch nehmen können, sondern die freien Vereinigungen, namentlich die der Inneren Mission. Manche soziale Arbeit, die die

Innere Mission begonnen hatte, hat allmählich der Staat in sein Gebiet einbezogen (Fürsorge für verwahrloste oder sittlich gefährdete Kinder, Krankenfürsorge usw.). Die Innere Mission sieht dazu durchaus nicht scheel, wenn sie nur hoffen darf, daß nicht etwa diejenigen Kräfte der Erziehung, auf die sie das größte Gewicht legt, unter staatlicher Leitung ausgeschaltet werden.

Im einzelnen kommen im folgenden diejenigen Arbeiten äußerer Fürsorge zur Besprechung, die herkömmlich vorwiegend von evangelischen Organisationen geleistet werden.

§ 79. Die Bildungsarbeit

1. Geschichtliches. Die Geschichte der Erziehung zeigt, daß die christliche Kirche überall, wo sie Fuß faßte, auch Bildung vermittelt hat. Die mittelalterliche Kirche war in Deutschland lange Zeit nahezu der einzige, jedenfalls der vornehmste Träger der Arbeit an der Bildung des Volkes. Die evangelischen Kirchen nahmen in der Fürsorge für das Schulwesen diese Überlieferung auf. Wennschon sie dabei natürlich auch und nicht zuletzt die religiöse Bildung im Auge hatten, so zeigen doch Luthers Äußerungen, z. B. in der Schrift „An die Ratsherrn aller Städte deutschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen" (1524), sehr deutlich, daß es sich für ihn auch um allgemeine Bildung handelt, und die evangelischen Kirchen haben in diesem Stück niemals eng gedacht. Auch als Staat und Kirche sich allmählich schärfer von einander sonderten und die Schule immer mehr Sache des Staats wurde, behielt die Kirche noch lange Zeit ihren Einfluß auf die Schule. Dieser Zustand hat, wenn man die Gesamtstellung der Schule im Volksleben bedenkt, zweifellos zu lange gedauert; aber er ist jedenfalls ein Beweis für die enge Verbindung der evangelischen Kirche mit der Arbeit an der Volksbildung.

An der Weiterbildung der Erwachsenen systematisch zu arbeiten, kam früheren Zeiten nicht in den Sinn. Erst das 19. Jhrh. zeitigte Bestrebungen, die in dieser Richtung gingen. Evangelische Vereine veranstalteten seit der Mitte des Jhrh.s öffentliche Vorträge, die sich nicht auf die Behandlung religiöser und kirchlicher Gegenstände beschränkten. Volksbibliotheken wurden von der Inneren Mission und von Gemeinden geschaffen. Mannigfache Vereine (Arbeiter-, Männer-, Jünglings-, Jungfrauenvereine usw.) gaben ihren Mitgliedern an Vereinsabenden und in Unterrichtskursen Gelegenheit zur Fortbildung. Im Anfang des 20. Jhrh.s fand die dänische Volkshochschule gerade auch in den Kreisen evangelischer Theologen lebhafte Teilnahme; und als nach der Revolution die Volkshochschulbewegung rasch Boden faßte, arbeiteten evangelisch-kirchliche Kreise an vielen Orten eifrig mit. Die „Dorfkirche" pflegt unter ihren Freunden das Interesse für diese Arbeit besonders lebhaft.

2. Grundsätzliches. Daß die evangelische Kirche Ursache hat, sich der Förderung der Bildung anzunehmen, ist in § 78, 2 dargelegt worden. Da das gesamte Schulwesen in Deutschland in der Hand des Staates liegt, kann es sich für die Kirche, soweit die Schulbildung in Frage kommt,

nur um ein geringes Maß kirchlicher Mitwirkung handeln; der heutige Staat gesteht der Kirche nur noch hinsichtlich des Religionsunterrichts bestimmte Rechte zu. Auch wo es sich um Erwachsene handelt, sind zahlreiche andere Kräfte auf dem Plan: staatlich geordnete Fortbildungsschulen, Volkshochschulen, unzählige Vortragsveranstaltungen freier Vereinigungen. Die evangelische Kirche kann nichts tun, als sich mit allen anderen um die Bildung des Volkes Bemühten in eine Reihe stellen und mitarbeiten. Doch wird ihr in Landgemeinden oft die Führung zufallen; wo das geschieht, soll sie zugreifen. Überall muß deutlich werden, daß sie in Bildungsfragen nicht zurücksteht. Zugleich macht sie die Erfahrung, daß Mitarbeit auch Einfluß gewährt. Sie darf diesen Einfluß nicht im Sinn religiöser Verengung der zu vermittelnden Bildung brauchen, wohl aber im Sinn ihrer Reinerhaltung und Veredelung. Daß die Volkshochschulbewegung nach dem mächtigen Aufschwung, den sie seit 1918 genommen hat, eine Abwärtsbewegung erleben wird, ist wahrscheinlich; daß sie die enthusiastischen Hoffnungen, die nicht wenige auf sie setzten, nicht erfüllen wird, ist sicher. Aber diese Erkenntnis darf die evangelische Kirche, ihre Gemeinden und Pfarrer nicht hindern, ihre Schuldigkeit zu tun.

§ 80. Die Armenpflege

1. Grundsätzliches. Die Geschichte der kirchlichen Armenpflege ist in §§ 66, 67 geschildert. Die enge Verbindung der bürgerlichen Gemeinden mit den kirchlichen Gemeinden hat in den meisten Kirchengemeinden Deutschlands die Entfaltung einer kirchengemeindlichen Armenpflege gehemmt, wenn nicht gehindert. Die Kirchengemeinden überließen diesen Zweig der Arbeit um so williger den Ortsgemeinden, als ihnen dadurch Lasten abgenommen wurden. Noch 1912 trieben von 580 Kirchengemeinden in größeren Orten Deutschlands nur 418 in irgendeiner Form Armen- und Krankenpflege, davon wieder ein Teil nur Krankenpflege. In solchen Kirchengemeinden aber, in denen Armen- und Krankenpflege oder doch eine von beiden bestand, war sehr oft nicht die Kirchengemeinde selbst die Veranstalterin, sondern ein freier Verein. So sind denn die Kirchengemeinden in vielen Fällen von einer Fürsorge für arme Gemeindeglieder ganz abgekommen, höchstens nehmen sich einzelne der Notleidenden an, indem sie aus eigenen Mitteln spenden oder andere Mittel flüssig machen.

Wer die Kirchengemeinde lediglich als Kultusgemeinde faßt, kann ihr natürlich die äußere Gemeindepflege noch weniger als die religiös-sittliche Gemeindepflege zuweisen. Aber gerade an der Armenpflege wird deutlich, wie falsch jene — oben (§ 18, 2) bereits abgewiesene — Auffassung ist. Der Notleidende ist nicht geneigt, begriffliche Unterschiede zu machen. Er fordert von der Gemeinde, in deren Namen die christliche Liebe verkündigt wird, daß sie auch selbst christliche Liebe übe. Der Pfarrer, dem jene Verkündigung amtlich aufgetragen ist, hat gar nicht die Möglichkeit, die äußere Hilfeleistung abzulehnen; anderenfalls würde er als Heuchler erscheinen. Aber auch die Gemeinde darf ihr Herz vor der äußeren Not nicht zuschließen, sonst wäre ihre Liebe nicht echt. Sie darf sich auch nicht

dabei beruhigen, daß andere Organe bereits am Werk sind; wo Not ist, muß sie selber eingreifen. Sie muß bereit sein, bei dieser Arbeit mit jeder staatlichen, bürgerlichen oder vereinsmäßigen Organisation zusammenzuwirken, die in gleicher Richtung tätig ist. Aber in der Fürsorge für ihre eigenen Mitglieder sehen die Gemeinden ein Feld der Tätigkeit, auf das sie ein heiliges Recht haben.

2. Bürgerliche und kirchengemeindliche Armenpflege. Die bürgerliche Armenpflege ist an vielen Orten so vortrefflich durchgebildet, daß daneben kein Raum für eine andere Armenpflege zu sein scheint. Die Stadt ist in eine Reihe von Armenbezirken geteilt; jeder Bezirk hat seinen Vorsteher und seine Helfer oder Helferinnen; regelmäßige Unterstützungen werden ausgeteilt; sogar für besondere Anlässe (Geburten, Konfirmationen, Todesfälle) wird gesorgt. Aber nicht überall liegen die Dinge so günstig. In Landgemeinden wie in Stadtgemeinden pflegt oft nur eben das Existenzminimum gewährt zu werden; bei Krankheitsfällen dauert es oft lange, bis der Geschäftsgang die Zubilligung einer außerordentlichen Beihilfe ermöglicht. Und wo die beste Ordnung herrscht, fehlt doch oft die ganz persönliche Fürsorge, die auch die Ursachen der Armut zu ergründen und zu beseitigen sucht. die nicht bloß vor dem Verhungern bewahren, sondern auch aus der Armut heraushelfen will, die sich der Verlassenen mit Rat und Tat annimmt. Auf diesem Gebiet liegt die Sonderaufgabe der kirchlichen Armenpflege. Sie soll die brüderliche Fürsorge der Gemeinde zum Ausdruck bringen, soll Freundlichkeit und Liebe erweisen und Sonnenschein in die Herzen zu bringen suchen. Selbstverständlich darf sie nicht ohne Fühlung mit der bürgerlichen Armenpflege arbeiten. Vielmehr muß sie sich über deren Tätigkeit genau unterrichten und ihre Zuwendungen nach dieser bemessen. Eine Zentralauskunftsstelle muß, wenigstens in größeren Orten, zwischen den verschiedenen Organen der Armenfürsorge vermitteln.

3. Die Organisation. In Landgemeinden ist meist keine besondere Organisation erforderlich. Der Pfarrer übt die Armenpflege im Auftrage der Gemeinde. Er soll dabei die Mitwirkung seines Kirchenvorstands in Anspruch nehmen, weil die Mittel, über die er verfügt, Mittel der Gemeinde sind. Dabei wird es aber meist bei allgemeiner Kenntnisnahme und Beratung sein Bewenden haben. In Landgemeinden mit einer Schwesternstation ist die Gemeindeschwester die beste Helferin des Pfarrers; sie unterrichtet ihn über Fälle der Not und über die jeweilige Lage. In größeren Gemeinden bedarf es weitgehender Maßnahmen. Besteht keine andere kirchliche Organisation, so ist die Leitung der Armenpflege nach Seelsorgebezirken zu gliedern. In jedem Bezirk führt die Gemeindepflege (§ 19, 1) die Oberaufsicht. Sie bestellt einen Leiter (meist den Pfarrer) und gliedert den Bezirk in eine große Zahl kleiner Unterbezirke. Für jeden der letzteren wird aus der Zahl der hilfsbereiten Gemeindeglieder ein Helfer (Helferin) bestellt. Der Leiter weist die ihm bekannt gewordenen Fälle dem Helfer zu, der die erforderliche Untersuchung anstellt, über vorläufige eilige Hilfeleistung selbständig verfügt, mit dem Leiter gemeinsam die weiteren Maßnahmen berät und, wo erforderlich, die dauernde persönliche Fürsorge über-

nimmt. In gewissen Abständen finden Zusammenkünfte der Helfer unter Vorsitz des Pfarrers statt, in der die vorgekommenen Fälle besprochen und etwaige größere Hilfen beschlossen werden. Steht dem Pfarrer ein Gemeindehelfer zur Verfügung, so kann dieser die Verbindung zwischen Pfarrer und freiwilligen Helfern lebendiger machen, besondere Erkundigungen übernehmen und im Auftrag des Pfarrers unmittelbar eingreifen. Besitzt die Gemeinde Gemeindeschwestern, so sind diese in die Organisation einzubeziehen. Selten reicht ihre Zeit und Kraft aus, um sie geradezu zu Bezirkshelferinnen zu machen. Ihre Aufgabe ist, dem Pfarrer die Fälle der Not namhaft zu machen, ihr Urteil dazu abzugeben und in den Zusammenkünften der Helfer ihre Beobachtungen und Erfahrungen mitzuteilen.

Besteht bereits eine selbständige freie Organisation zur Ausübung der Armenpflege im Sinn christlicher Liebe (Stadtmission, Armenverein), so ist zwischen ihr und der Kirchengemeinde ein Verhältnis herzustellen, bei dem der Arbeitswille der letzteren zu seinem Recht kommt. Die Leitung der Gemeinde darf nicht nur Kenntnis nehmen; sie muß mitbestimmen und mitarbeiten. Die Stadtmissionare sind also nicht nur lose an die Gemeindeorganisation anzugliedern, sondern sie sind in Gemeindehelfer umzuwandeln, die — wenigstens für diesen Zweig der Arbeit — dem Pfarrer zu unterstellen sind.

Die Mittel für die gemeindliche Armenpflege sind von der Kirchengemeinde aufzubringen, also in den Gemeindehaushalt einzustellen. Doch ist es grundsätzlich zu billigen, wenn die Gemeinde auch freiwillige Gaben für diese Zwecke zu gewinnen sucht. Der Ertrag der Armenbüchsen im Gotteshaus ist ebenfalls für diese Zwecke zu verwenden.

§ 81. Die Krankenpflege

1. Tatsächliches. Die Aufgabe, für die Kranken der Gemeinde zu sorgen, wurde in den reformierten Kirchen von vielen Gemeinden nachdrücklich in Angriff genommen (§ 67, 1). Große Gemeinden im deutschen Westen haben zu diesem Zweck eigene Krankenhäuser errichtet, die allen Anforderungen genügen. In anderen Teilen Deutschlands liegt die Krankenhauspflege ganz überwiegend in der Hand der bürgerlichen Organisationen (Städte, Kreise und Provinzen) und der Inneren Mission (Diakonissenanstalten). Die Errichtung und Unterhaltung von Anstalten zur Pflege Siecher, Blöder, Epileptischer ist meist der Inneren Mission zugefallen. Die Kirchengemeinden begannen seit der zweiten Hälfte des 19. Jhrh.s, für die Hauskranken zu sorgen. Diakonissen wurden in Stadt- und Dorfgemeinden angestellt, anfangs meist von freien Vereinen, darunter auch interkonfessionellen, wie dem Vaterländischen Frauenverein. Allmählich übernahmen Kirchengemeinden häufiger selbst die Errichtung und Unterhaltung von Schwesternstationen. Noch jetzt sind längst nicht alle Stationen im eigentlichen Sinn Gemeindesache; aber viele sind es, und an den anderen sind die Kirchengemeinden oft durch Zuschüsse beteiligt. In Schlesien ist in der sog. Synodaldiakonie eine Organisation gegründet worden, die sich die Herstellung enger, amtlicher Beziehungen zwischen den Kirchengemeinde-

leitungen und den in der Gemeinde tätigen Diakonissen geradezu zum Zweck setzt. Wir befinden uns also im Stadium der Vergemeindlichung der evangelischen Hauskrankenpflege.

2. Organisation. Von der Arbeit der Gemeinde an ihren Kranken gilt grundsätzlich dasselbe wie von der Arbeit an den Armen (§ 80, 3). Aber die Verhältnisse liegen insofern anders, als für viele Kranke Anstaltsbehandlung erforderlich ist. Anstalten zur Krankenpflege aber bedürfen der Sonderung je nach der Art der Krankheit. Es übersteigt die Kräfte der meisten Einzelgemeinden, derartige Anstalten zu errichten. Will man von kirchlicher Seite in dieser Richtung vorgehen, so müssen sich Kirchenkreise oder noch größere Kirchengebiete zusammentun. Es wäre sehr gut gewesen, wenn Ähnliches rechtzeitig geschehen wäre! Jetzt haben sich teils bürgerliche Organisationen (Städte, Kreise, Provinzen), teils freie Kräfte der christlichen Liebestätigkeit dieser Aufgabe angenommen. Wir freuen uns von Herzen, daß die Innere Mission rechtzeitig mit der Fürsorge für Kranke aller Arten auf dem Plan gewesen ist, vielfach sogar für eine umfassende zweckmäßige Behandlung geradezu die Bahn gebrochen hat (Epileptische, Krüppel). Die kirchlichen Verbände haben nur noch bestehende Lücken auszufüllen. Nur sehr leistungsfähige Einzelgemeinden können mit der Errichtung von Krankenhäusern vorgehen. Wohl aber kann jede Kirchengemeinde die Fürsorge für ihre Hauskranken übernehmen. Dazu gehört die Anstellung der erforderlichen Anzahl von Schwestern, denen Heim, Unterhalt und Gehalt zu gewähren sind. Die von den Diakonissenmutterhäusern ausgebildeten Schwestern verdienen dabei wegen ihrer gut kirchlichen Haltung und ihrer unübertrefflichen Dienstwilligkeit den Vorzug. Die Gemeinde muß aber fordern, daß sie sich, wenn sie von ihr berufen sind, als ihre Beamtinnen fühlen und an ihrem gesamten Leben teilnehmen. Sie müssen dem Kirchenvorstand oder der Gemeindepflege unterstellt werden und ihre Arbeit in engster Verbindung mit dem Pfarrer tun. Da die Kräfte der Gemeindeschwestern in großen Gemeinden selten ausreichen, um alles zu leisten, was wünschenswert ist, so ist daneben eine Helferinnenschar (Gemeindefrauenverein, Frauenhilfe) zu bilden, die auf Nachricht und Weisung der Gemeindeschwestern hin hilfreich eintreten kann. Daß diese Helferinnen nach dem Vorbild der Evangelischen Frauenhilfe in längeren Kursen für ihre Arbeit ausgebildet werden, ist sehr wünschenswert.

§ 82. Anderweitige Wohlfahrtspflege

1. Tatsächliches. In neuerer Zeit haben manche Kirchengemeinden auch über Armen- und Krankenpflege hinaus Einrichtungen für die äußere Wohlfahrt ihrer Mitglieder getroffen. Die Anregung ging von der Inneren Mission aus. In den großen Stadtgemeinden machte vielfach die Stadtmission den Anfang mit diesen Bestrebungen. So wie sie — englischen Vorbildern (Londoner Stadtmission 1835) folgend — von Wichern in Hamburg 1848, in Berlin 1858 begonnen wurde, wollte sie zwar keineswegs Wohlfahrtsarbeit sein, sondern im eigentlichen Sinn Mission, gerade auch in religiöser Einwirkung, treiben. Auch die gewaltige Organisation der

Berliner Stadtmission (durch Verschmelzung der von Wichern gegründeten Arbeit mit einem von B. Brückner ins Leben gerufenen Zweig 1877 entstanden; Organisator und langjähriger Leiter Hofprediger Adolf Stöcker) fühlt sich als Missionsarbeit. Doch hat sich mit dieser Arbeit bald eine Fülle von Wohlfahrtsarbeit verbunden; außer Armenpflege und Schriftenverbreitung übernahm sie auch Arbeitsvermittlung, Fürsorge für entlassene Strafgefangene, Gründung christlicher Reformgasthäuser, die Hospize genannt zu werden pflegen. Den Mittelpunkt der gesamten kirchlichen Wohlfahrtsarbeit bilden in vielen Städten evangelische Vereinshäuser, die gleichfalls Vereinigungen der Inneren Mission ihre Entstehung verdanken. Seit dem letzten halben Jhrh. gaben städtische Kirchengemeinden ihrer gesamten Gemeindepflege in Gemeindehäusern einen Mittelpunkt; auch ihrerseits verbanden sie mit der religiösen und sittlichen Einwirkung manche Wohlfahrtsarbeiten. Während des Weltkriegs vermittelten zahlreiche Kirchengemeinden den Kriegerfrauen Arbeit und Verdienst. Die Fürsorge für das Wohnungswesen haben bisher fast nur freie Vereinigungen gepflegt (Verein „Arbeiterheim" in Bethel-Bielefeld; manche evangelische Arbeitervereine gründeten Baugenossenschaften). Der Errichtung von Siedlungen für die heimgekehrten Krieger begannen auch die kirchlichen Organisationen Aufmerksamkeit zu schenken; die Verhältnisse ließen aber keine Entwicklung dieser Unternehmungen zu. Auf dem Lande ergab sich eine entsprechende Arbeitsmöglichkeit in viel bescheidenerem Maß als in den Städten. Doch beteiligten sich zahlreiche Pfarrer an der sozialen Arbeit der Spar- und Darlehnskassen in führender Stellung. Auch trat zuweilen eine Art Land- oder Dorfmission in Tätigkeit, die sich zur Aufgabe setzte, ländliche Reformgasthäuser zu schaffen. Erhebliche Erfolge hat sie nicht erzielen können. Manche ländlichen Kirchengemeinden trieben Wohlfahrtspflege, indem sie für Kleinkinderschulen sorgten, Gemeindebüchereien beschafften; während des Krieges errichteten einige Gemeindelazarette. Die Gemeindeschwestern beschränken sich nicht auf Armen- und Krankenpflege, sondern helfen darüber hinaus mit Rat und Tat auch in Fragen der äußeren Wohlfahrt.

2. Grundsätzliches. Die Ausführungen in § 78, 2 bedürfen hier nur noch einer kurzen Ergänzung. An sich muß den kirchlichen Organisationen die gesamte Lebenshaltung ihrer Glieder am Herzen liegen; und wo irgend aus äußeren Notständen Schwierigkeiten für die religiöse und sittliche Lebenshaltung erwachsen, da ist die Pflicht, einzugreifen, ganz unmittelbar gegeben. Aber die Fülle der dringenden Aufgaben ist so groß, daß es praktisch unmöglich ist, sie sämtlich in Angriff zu nehmen; und tatsächlich sind ja zahlreiche andere Organisationen bereits an der Arbeit. Auch können, wo die Konfessionen gemischt sind, viele Aufgaben gar nicht allein von evangelischen Körperschaften in Angriff genommen werden. So läßt sich denn nur die allgemeine Regel aufstellen, daß die evangelischen Kirchengemeinden nicht träge sein sollen, wo es gilt, Not und Elend zu bekämpfen. Sie müssen mehr, als durchschnittlich bisher geschieht, mit eigener Initiative eingreifen, wo gerade Hilfe am dringendsten erfordert wird. Welche Arbeit sie zunächst anfassen, welche sie etwa anderen Vereinigungen über-

lassen sollen, das müssen sie unter sorgfältiger Berücksichtigung der örtlichen Verhältnisse entscheiden. Wo andere Kräfte am Werk sind, müssen die evangelischen Gemeinden darauf achten, daß ihre Glieder nicht etwa benachteiligt werden. Immer muß die Öffentlichkeit merken, daß, wo es gilt, Not zu lindern und Mißstände zu beseitigen, die evangelische Kirche und ihre Gemeinden an vorderster Stelle stehen.

Literatur zu §§ 66—82

1. Gesamtdarstellungen. Das Gebiet der Gemeindepflege wird in der Regel unter anderen Überschriften behandelt; kaum irgendwo findet sich alles, was dazu gehört, vereinigt. In den §§ 66—67 geschilderten geschichtlichen Verhältnissen ist es begründet, daß die Masse des einschlägigen Stoffs unter dem Thema Seelsorge behandelt zu werden pflegt. Der unschöne Name Poimenik findet sich nur in den die ganze Praktische Theologie behandelnden Werken; gesiegt hat die deutsche Bezeichnung: Die Lehre von der Seelsorge. So heißt H. A. Köstlins treffliches Buch (1907²), das zuerst nicht bloß den pastoralen, sondern den gemeindlichen Standpunkt kräftig geltend gemacht hat. Von Gemeindepflege sprechen ausdrücklich Olof Holmström (Die Gemeindepflege in der ev.-luth. Kirche. Aus dem Schwedischen übersetzt von H. Stocks, 1903; theoretisch beachtenswert, aber nicht konkret genug gehalten und natürlich gar nicht auf deutsche Verhältnisse eingestellt) und J. Schoell, Evang. Gemeindepflege, 1911 (sehr praktisches Handbuch für evangelisch-kirchliche Gemeindearbeit). E. Sulze, Die ev. Gemeinde (1912²) und M. Schian, Die ev. Kirchgemeinde (1907) sind für die grundsätzlichen Ausführungen zu vergleichen. Von den Lehrbüchern der Praktischen Theologie geht das von Niebergall (vgl. S. 4) Bd II S. 365 ff. am genauesten und praktischsten auf dieses Gebiet ein. — Daneben sind aber auch die Darstellungen der Inneren Mission für unser Gebiet zu beachten, so besonders P. Wurster, Die Lehre von der Inneren Mission, 1895; Th. Schäfer, Leitfaden der Inneren Mission, 1914⁵; P. Wurster und M. Hennig, Was jedermann heut von der Inneren Mission wissen muß (seit 1902 oft aufgelegt); daneben die mehr praktisch gehaltenen Schriften: M. Hennig, Wie der Meister uns in den Weinberg rief, 1906; Ders., Taten Jesu in unseren Tagen. Skizzen und Bilder aus der Arbeit der Inneren und Äußeren Mission. 1905.

Geschichtliche Übersichten sind meist unter dem Gesichtspunkt der Liebestätigkeit oder der Inneren Mission gegeben worden. Sehr wertvoll, wenn auch jetzt der Neubearbeitung bedürftig: G. Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit, 3 Bde, 1882—1890; ohne gelehrte Anmerkungen 1896². Treffliche kurze Übersicht bei H. v. Schubert, Kurze Geschichte der christlichen Liebestätigkeit, 1905², und (noch kürzer) P. Gennrich, Die christliche Liebestätigkeit der neueren Zeit. 1910. Zu eigenem Studium zu empfehlen: M. Hennig, Quellenbuch zur Geschichte der Inneren Mission, 1912; Ed. v. d. Goltz, Der Dienst der Frau in der christlichen Kirche 1914² (im 2. Teil Sammlung von Urkunden zur Geschichte des christlichen Frauendienstes).

Die geschichtlichen Darstellungen von Einzelgebieten der Inneren Mission sind bei Th. Schäfer genannt (auch RGG III, 536); herausgehoben seien

nur: F. Mahling, Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission mit besonderer Beziehung auf Hamburg, 1898, und die Denkschrift des Zentralausschusses für die Innere Mission Fünfzig Jahre Innere Mission, 1898. Zu erinnern ist an E. Simons, Niederrheinisches Synodal- und Gemeindeleben, 1897.

Unter seelsorgerlichem Gesichtspunkt: A. Hardeland, Geschichte der speziellen Seelsorge, 2 Bde, 1898.

Laufend unterrichtet die Monatsschrift: Die Innere Mission im evangelischen Deutschland, hrsgg. von G. Füllkrug (seit 1905).

2. Religiöse Gemeindepflege. Für die außergottesdienstliche Wortverkündigung (über Evangelisation s. Nr. 5) ist P. Wursters Buch Die Bibelstunde (1921²) das beste Hilfsmittel; es verbindet Geschichte, grundsätzliche und praktische Erörterung. Dazu F. Zippel, Mehr Bibelstunden! 1908; H. Freitag, Zur Reform der Bibelstunde, MfP 1907, S. 118ff.; Hardeland, Pastoraltheologie 1907, S. 258ff.; A. Eckert, Die Gemeindepredigt der Gegenwart; 1917, S. 82ff.; O. Baumgarten, Predigtprobleme, 1904, S. 21ff. Über die Frage religiöser Lehrvorträge: J. Smend, Zur Frage der Kultusrede (Festschrift f. H. Holtzmann 1902, S. 213ff.).

Die Literatur zur Frage der Gemeinschaftspflege ist unübersehbar. Für alle Einzelfragen sei auf RGG II, Sp. 1275f. und RE³ XXIII, S. 528 verwiesen. Die gründlichste geschichtliche Darstellung der Gemeinschaftsbewegung bietet P. Fleisch, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland, 3. A. 2 Bde. 1912—1914; dazu: Chr. Dietrich und F. Brockes, Die Privat-Erbauungsgemeinschaften innerhalb der evang. Kirchen Deutschlands, 1903. — Kleinere Schriften: H. Benser, Das moderne Gemeinschaftschristentum, 1910; M. Schian, Die moderne Gemeinschaftsbewegung, 1909. Die grundsätzliche Frage ist in zahllosen Broschüren und Aufsätzen verhandelt, die bei Fleisch I S. 597ff. zusammengestellt sind. Hier seien nur genannt: Haack, Kirche, Gemeinde, „Gemeinschaft" 1907; F. Rendtorff, Volkskirche, Kirchengemeinde, Gemeinschaft (Verh. der 1. u. 2. Konf. f. ev. Gemeindearbeit, 1911); H. Matthes, Aussichten und Aufgaben der evang. Landeskirchen in der Gegenwart, 1909. S. 16ff., 63ff.; G. Hilbert, Ecclesiola in ecclesia, 1920.

Die freien Veranstaltungen zur Pflege gemeindlichen Lebens sind selten grundsätzlich genau behandelt. Über Gemeindeabende spricht J. Schoell (s. Nr. 1) S. 88ff. kurz und gut, über „Männerabende" ebenso A. Stock mit praktischem Material (1911). Gemeindefeste schildern die „Dorfkirche", die zu allen diesen Fragen wertvollen Stoff bringt, und die „Mitteilungen des Deutschen evang. Gemeindetages". Über das Gemeindeblatt: Schoell, S. 83ff.; vgl. die S. 89 genannten Schriften.

3. Pflege des sittlichen Lebens. Dieses Gebiet wird, da die Innere Mission es viel eifriger gepflegt hat, als Kirche und Gemeinden, meist im Zusammenhange mit ihren Arbeiten behandelt (Wurster, Schäfer). Eine kurze Zusammenstellung gibt H. v. Dungern, Sittlichkeitsbestrebungen (RGG I, 695ff.); hier auch Literatur. Zur Ergänzung: F. Mahling, Der gegenwärtige Stand der Sittlichkeitsfrage. Vierteljahrsschrift für Innere Mission,

1916, S. 3—123. Mittelbar gehört hierher: G. Hoepel, Die kirchliche Vereinsarbeit, 1906.

4. Kirchenzucht. Geschichtliches bei Caspari, § 17, und bei Hardeland (s. Nr. 1); auch die Artikel R E[3] X, 483 ff. (G. Uhlhorn und E. F. K. Müller) und RGG III, 1468 ff. (M. Schian) berücksichtigen das Geschichtliche. Sehr wertvoll: K. Bachmann, Geschichte der Kirchenzucht in Kurhessen von der Reformation bis zum Ausgang des 18. Jhrh.s 1910. Sonst sind die Gesamtwerke zur Praktischen Theologie (Schleiermacher S. 591 f.) und zur Seelsorge (Köstlin S. 133 ff) zu vergleichen; dazu H. Matthes, Aussichten und Aufgaben (Nr. 2) S. 22 ff.; F. Fabri, Über Kirchenzucht im Sinn und Geist des Evangeliums, 1854. Über das Verhalten gegenüber den Ausgetretenen: Eger, Kirchenaustrittsbewegung und Kirchengemeinden (Verhandl. des 7. Ev. Gemeindetages, 1920).

5. Arbeit an Schwankenden und Entfremdeten. R. Wieland erörtert umfassend „Die Arbeit an den Suchenden aller Stände", 1906. E. Moering bespricht das Sonderthema: Kirche und Männer, 1917. Über Apologetik bringt das von G. Füllkrug herausgegebene Handbuch der Volksmission (1919) wertvolle Beiträge von G. Hilbert, P. Blau, E. Pfennigsdorf, E. v. d. Goltz; reiche Literaturangaben. Sonst: W. Hunzinger, Der apologetische Vortrag, seine Methodik und Technik, 1909; W. Zöllner, Klare Fronten, 1921. Als Nachschlageheft ist äußerst praktisch: Werdermann, Ich weiß Bescheid, 1921.

Zum Thema Evangelisation bringen P. Fleisch und das soeben genannte Handbuch (S. 117 ff.) umfassende Literaturzusammenstellungen. Das Handbuch bespricht die Frage auch grundsätzlich in mehreren Beiträgen. Sonst besonders Tr. Hahn, Evangelisation und Gemeinschaftspflege, 1909; Joh. Müller, Die Evangelisation unter den Entkirchlichten, 1895; R E[3] V S. 66 ff. (Rahlenbeck); RGG II, 720 ff. (Schian.) — Volksmission: G. Füllkrug, Handbuch (s. o.); G. Hilbert, Kirchliche Volksmission, 1916; Ders., Volksmission und Innere Mission, 1917; Stolte und Geest, Gewinnung der kirchlich Entfremdeten und die Einzelgemeinde (Verh. des 8. Deutschen ev. Gemeindetages, 1921).

6. Persönliche Seelsorge. Außer Köstlin (Nr. 1) sind wichtig: O. Baumgarten, Der Seelsorger unserer Tage, 1891; K. Hesselbacher, Die Seelsorge auf dem Dorfe, 1910[3]; H. Bechtolsheimer, Die Seelsorge in der Industriegemeinde, 1907; P. Blau, Praktische Seelsorge in Einzelbildern, 1912; O. Baumgarten, Beiträge zu einer psychologischen Seelsorge (Ev. Freiheit, 1906, S. 125 ff. 468 ff.; 1907, S. 61 ff.).

Privatbeichte. Die Gesamtgeschichte geben am besten die Artikel „Beichte" von W. Caspari in R E[3] II, S. 533 ff. und „Bußwesen" von K. Holl u. a. R G G II, Sp. 1462 ff.; sowie Caspari, Gemeindeleben, S. 173 ff. Die katholische Beichte ist R G G II, Sp. 1472 ff. besprochen. Sehr wertvoll ist das Studium eines modernen katholischen Werks, wie z. B. C. Krieg, Die Wissenschaft der speziellen Seelenführung (2. A. hrsg. von F. H. Mutz, 1919; über das „Bußgericht" S. 366 ff.) Die Geschichte der Beichte in den ersten Jahren der Reformation (bis 1523) stellt E. Fischer, Zur Ge-

schichte der evang. Beichte (2 Bde. 1903) überaus ausführlich und sorgfältig dar. Die gesamte Geschichte der Beichte im Luthertum wird behandelt von Th. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen II 1856, und von Ed. Steitz, Die Privatbeichte und die Privatabsolution in der lutherischen Kirche, 1854. Die Überleitung zur Gegenwart vollzieht Rathke, Die lutherische Auffassung von der Privatbeichte und ihre Bedeutung für die Gegenwart MPTh 1917/18 S. 29 ff., 49 ff.

Seelsorge an Kranken: M. Schian, Krankenkommunion (RGG III, 1738 f.); H. Hollstein, Krankenseelsorge, 1921[2]; A. Römer (Dr. med.), Die Kunst des Krankenbesuches, 1911. — Seelsorge an Gefangenen: G. v. Rohden: Probleme der Gefangenenseelsorge und Entlassenenfürsorge, 1908 (viel Einzelliteratur bei Köstlin S. 400 ff.); — O. Baumgarten, Grundzüge einer psychologischen Seelsorge am sündigen Menschen. ZprTh. 1900, S. 1 ff.

Psychanalytik. Die Beziehungen der Psychanalyse zur Seelsorge behandelt Freuds begeisterter Anhänger O. Pfister in den Aufsätzen: Psychanalytische Seelsorge und experimentelle Moralpädagogik (Prot. Monatshefte, 1909, S. 6 ff.); Ein Fall von psychanalytischer Seelsorge und Seelenheilung (Ev. Freih. 1909, S. 108 ff., 139 ff., 175 ff.); Die Psychanalyse als wissenschaftliches Prinzip und seelsorgerliche Methode (ebd. 1910, S. 66 ff. 102 ff. 137 ff.) Besonnener als Pfister verfolgt G. Diettrich, Seelsorgerische Ratschläge zur Heilung seelisch bedingter Nervosität, 1921[2], die Zusammenhänge des Seelenlebens mit dem Nervenleben. Ders., Was können wir aus der Psychotheraphie der Siegmund-Freudschen Schule für die Therapeutik unserer Seelsorge lernen? (MfP 1915/16, S. 136 ff., 163 ff.) gewinnt der Psychanalytik immerhin recht viele gute Seiten ab. Vgl. auch F. Niebergall, Praktische Theologie II, S. 392 ff. Scharfer Gegner der Psychanalyse ist Fr. W. Förster, Psychanalyse und Seelsorge (Ev. Freih., 1909, S. 335 ff., 374 ff.; Ders., Nochmals Psychanalyse und Seelsorge (ebda 1910, S. 263 ff.)

Seelsorgeheime: G. Diettrich, Heimstätten für Seelsorge und Heilseelsorge. Die Innere Mission, 1917, S. 57 ff.

7. Bildungsarbeit. A. H. Hollmann, Die dänische Volkshochschule und ihre Bedeutung für die Entwicklung einer völkischen Kultur in Dänemark, 1919[2]; G. Koch, Die deutsche Volkshochschulbewegung, 1919; W. Heß, Die Volkshochschule in Geschichte, Bedeutung und Arbeit, 1919 (umfassendes Schriftenverzeichnis); F. Koehler, Protestantismus und Volkshochschule, 1920; H. Weinel, Die Religion in der Volkshochschule, 1919; v. Lüpke, Die Volkshochschule für das Land, 1919.

8. Wohlfahrtspflege. M. v. Nathusius, Die Mitarbeit der Kirche an der sozialen Frage, 1897[2], ist die ausführlichste, F. Niebergalls Buch: Evangelischer Sozialismus (1920) die jüngste Behandlung des Grundproblems. Außerdem G. Traub, Der Pfarrer und die soziale Frage, 1907; G. Liebster, Kirche und Sozialdemokratie, 1908.

Armenpflege: G. Uhlhorn, Die kirchliche Armenpflege, 1892; E Simons, Armenpflege, kirchliche (RGG I, Sp. 707 ff.) — Krankenpflege: Th. Schäfer, Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfang dargestellt, 3 Bde. Bd. 1, 1911[3], Bd. 2—3 1894[2].

Fünfter Hauptteil

Das kirchliche Handeln als erziehendes Handeln

Erstes Kapitel: Die geschichtliche Entwicklung

§ 83. Die Entwicklung bis zur Reformation

1. Die alte Kirche. Die ältesten christlichen Gemeinden haben das Bedürfnis, für die Erziehung der Kinder ihrer Glieder bestimmte Ordnungen zu treffen, kaum empfunden. Die christlichen Eltern werden ihre Kinder ganz selbstverständlich im christlichen Glauben erzogen haben; wo es etwa not tat, wurden sie dazu von der Gemeinde angehalten (Eph 6, 1 ff.; II Tim 3, 15; I Tim 2, 15; 3, 4). Während in der Anfangszeit Kinder wohl nicht getauft worden sind (§ 44, 1), zeigten nachweislich seit dem Ende des 2. Jhrh.s manche Eltern den Wunsch, ihre Kinder der in der Taufe gegebenen Sündenvergebung zu versichern. Die ganze Fülle der erziehlichen Ordnungen, die die alte Kirche allmählich herausbildete, galt nicht den Kindern, sondern den sich im erwachsenen Alter zur Taufe meldenden Katechumenen. Sie wurden freilich, da allmählich auch Kinder in recht jugendlichem Alter zur Taufe zugelassen wurden, auch auf solche und dann auch auf ganz kleine Kinder angewandt. Damit war immerhin ein Ansatz zur religiösen Einwirkung auf die getauften Kinder gegeben. Die Bürgen, welche die Taufbewerber bei dem Ersuchen um Aufnahme in den Katechumenat stellten, wurden bei der Kindertaufe zu Paten, die an Stelle der Kinder den Glauben bekannten und die Abrenuntiation vollzogen (§ 44,2), die darum aber auch als verpflichtet galten, für die Unterweisung der Getauften Sorge zu tragen.

2. Das Mittelalter hat die sakramentale Einwirkung auf die Kinder durch die Ausbildung der Confirmatio verstärkt. Von der Taufe löste sich etwa seit dem 9. Jhrh. eine besondere Handlung, die allein der Bischof auszuführen das Recht hatte, das Chrisma (§ 44, 2), die Confirmatio. Ihr wird seit dem 12. Jhrh. Sakramentscharakter zugesprochen; das Konzil zu Florenz 1439 traf die entsprechende dogmatische Festsetzung. Während bei dieser Handlung anfangs die Handauflegung von Wichtigkeit war, ist sie später fortgefallen; zum Vollzug gehört Obsignatio crucis unter Salbung mit dem

aus Öl und Balsam bestehenden Chrisma und ein Backenstreich. Die Form des Sakraments ist: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti; die Bedeutung der Handlung ist Ausrüstung zum Glaubenskampf durch Erlangung der vollkommenen Stärke des Geistes. Die Zeit der Erteilung des Sakraments wird nach längerem Schwanken im 13. Jhrh. festgesetzt: nicht vor dem 7. Lebensjahre. Tatsächlich werden, da die Spendung der Confirmatio vom Kommen des Bischofs abhängt und diese in großen Diözesen nur selten möglich wird, viele Katholiken erst lange nach dem 7. Lebensjahre gefirmt.

Mit der Confirmatio ist keine erziehliche Einwirkung verbunden. Doch hat, wenigstens in Deutschland, die katholische Kirche im Mittelalter sich auch um eine solche bemüht. Etwa seit Karl d. Gr. wurde den Paten und Eltern die Pflicht, für eine christliche Unterweisung der Kinder zu sorgen, wiederholt eingeschärft. Freilich handelt es sich dabei nur um die gedächtnismäßige Einprägung weniger formulierter Stücke; zunächst nur des Taufbekenntnisses (Apostolikum) und des Paternosters, seit dem 13. Jhrh. auch des Dekalogs und des Ave Maria, etwas später auch der Zusammenstellung der Sakramente. Aber die Paten und Eltern besaßen vielfach selbst nicht die notwendige Kenntnis dieser Stücke; mit der Unterweisung der Kinder durch sie war es also nicht günstig bestellt.

Das Schulwesen des Mittelalters vermittelte nur einer eng begrenzten Zahl von Kindern ein gewisses Maß von Kenntnissen. Sie prägten die obengenannten religiösen Stoffe ein, dazu etwa noch einige Psalmen, Gebete und Texte gottesdienstlicher Gesänge. Auch hier blieb der Gedächtnisstoff ohne Erklärung. Ein katechetisches Verfahren, das den Kindern zum Verständnis der auswendig gelernten Stoffe verholfen hätte, lag außerhalb des Gesichtskreises des Mittelalters.

§ 84. Die Entwicklung seit der Reformation

1. Die Reformation hat der religiösen Unterweisung und Erziehung der Kinder nachdrückliche Aufmerksamkeit gewidmet. Schon 1520 fragte Luther in der Schrift An den christlichen Adel (Zum Fünfundzwanzigsten): „Sollte nicht billig ein jeglicher Christenmensch bei seinen neun oder zehn Jahren das ganze heilige Evangelium wissen, darinnen sein Name und Leben stehet?" Die Apologie der Augsburgischen Konfession (1530) glaubt bereits feststellen zu können: Apud nos coguntur pastores et ministri ecclesiarum publice instituere et audire pueritiam; et haec caerimonia optimos fructus parit (15, 212). Ob diese Unterweisung schon damals überall durchgeführt war, mag zweifelhaft erscheinen; erstrebt wurde jedenfalls eine Unterweisung der gesamten Jugend teils durch Predigten über den Katechismus, teils durch Unterricht in der Kirche oder in den Schulen. Der Lehrplan der Lateinschulen widmet jetzt der religiösen Unterweisung erheblich mehr Zeit, in Wittenberg einen ganzen Tag der

Woche. Die deutschen Schulen für Knaben und Mädchen lehren die zehn Gebote, den Glauben, das Vaterunser, die Sakramente, dazu christliche Gesänge und Sprüche; die Braunschweiger Kirchenordnung (1528) fügt für die Mädchenschulen auch etliche heilige, den Jungfrauen dienende Historien oder Geschichten hinzu. Auch auf den Dörfern geschah vielfach durch Pfarrer oder Küster eine Unterweisung in den wichtigsten Stücken des Katechismus; daß die entsprechenden Verordnungen ausnahmslos durchgeführt worden seien, wird sich allerdings kaum behaupten lassen; noch weniger, daß alle Kinder von der Unterweisung erreicht worden seien. Wie großen Eifer die Reformation auf diesen Unterricht gewendet hat, das zeigt die Fülle der Katechismen, die sofort nach den ersten Jahren der Reformation entstanden, und die ungeheure Zahl der Katechismen, die auch nach dem Erscheinen von Luthers Kleinem Katechismus (1529) in den verschiedenen deutschen Ländern herausgegeben wurden. Jedes Kirchengebiet wollte gerade in diesem Stück sein Bestes leisten. Neben den Katechismus traten aber auch, wenn schon nicht entfernt in gleicher Zahl, Bücher mit allerhand biblischen Stoffen, so biblische Geschichtsbücher (Luthers Passionale 1529); Hartmann Beiers Historienbibel (1555), biblische Bilderbücher und Spruchbücher.

Die Methode des Unterrichts in diesen Stoffen war die des Vorsprechens, Vorpredigens, Auswendiglernens und Abfragens. Das Hersagen und Abfragen geschah in den mannigfaltigsten Formen (oft gegenseitiges Abfragen der Kinder) und bei den verschiedensten gottesdienstlichen und unterrichtlichen Gelegenheiten. Einige Ansätze zu mehr innerlicher Behandlung des Stoffes sind zu beobachten; die Erkenntnis, daß der Katechismus nicht bloß ein Lesebuch, sondern ein „Lebebuch" sein müsse, war vorhanden; aber praktische Bedeutung gewannen zunächst weder jene Ansätze noch diese Erkenntnis. Der Absicht nach aber wurde der Unterricht durchaus in den Dienst der Erziehung gestellt. Den Eltern wurde die Pflicht der christlichen Erziehung nachdrücklich eingeschärft.

Die schweizerische Reformation beider Zweige bietet etwa das gleiche Bild wie die lutherische Reformation. Die Stelle, die Luthers Kleiner Katechismus in der letzteren einnahm, gewann für die reformierten Gemeinden Deutschlands der Heidelberger Katechismus (1563).

Die Anfänge einer evangelischen Konfirmation, wie sie die Reformationszeit zeigt (§ 45, 1), sind für die Geschichte der kirchlichen Erziehung insofern sehr bedeutsam, als sie einerseits zeigen, wie großes Gewicht überhaupt auf die Unterweisung der jungen Christen gelegt wurde, während sie anderseits die Gemeinde selbst gleichsam zur verantwortlichen Kontrollinstanz für diese Unterweisung machen. In Liegnitz, Hessen und Genf erfolgte die Befragung der Kinder vor versammelter Gemeinde. Eine besonders starke Betonung erfuhr dieses gemeindliche Moment, wo, wie in Hessen, die Kinder bejahen, daß sie sich „in die Gemeinschaft und Gehorsam der Kirche Christi begeben" wollen (§ 45, 2). Hier wurde die Konfirmation geradezu als Bestätigung zu christlicher Gemeinschaft, also als Abschluß einer Erziehung zur Gemeinde, verstanden.

2. Pietismus und Aufklärung. Die nachreformatorische Zeit brachte keine Änderung in der Auffassung der kirchlichen Erziehung. Nur wurde die Unterweisung noch stärker erkenntnismäßig gehandhabt, und der religiöse Memorierstoff wurde noch vermehrt (exponierte Katechismen!). Es blieb also, wie es gewesen war: „Buchstabieren, mühselig lesen, vorbeten, nachbeten, rezitieren ohne Ende, und doch kein rechter Erfolg!" (Frenzel). Dagegen bahnte der Pietismus eine neue Entwicklung an, indem er nachdrücklich die innere Aneignung des Gelernten betonte und dem Unterricht die Aufgabe zuwies, die Gottseligkeit, die Bekehrung der Herzen zu Gott zu bewirken. Für die Unterrichtsmethode war wichtig, daß nicht bloß auf erbauliche Haltung des Unterrichts gesehen, sondern vor allem auch eine Belebung durch ein lebendigeres Frageverfahren erstrebt wurde. Dabei kam es allerdings im Pietismus noch nicht zu einem Verfahren, das den Schüler zu denkendem Durchdringen des Stoffes geführt hätte. Vielmehr blieb es — abgesehen von kleineren Hilfsmitteln, wie Belebung durch irreleitende Fragen usw. — bei einem Zergliederungsverfahren, das zwar formell lebhafter verlief, aber kein wirkliches Verständnis erschloß.

Erst die Aufklärung führte zu einer Methode, die ein wirkliches Verstehen des Stoffes ermöglichte. Sie ging im 18. Jhrh. unter dem Namen der sokratischen Methode. Mosheim wies zuerst auf das Beispiel des Sokrates hin, der mit seinen Schülern in zusammenhängenden Unterredungen gehandelt, sich nicht an das Gedächtnis, sondern an den Verstand der Schüler gewendet und zu ihnen nicht wie ein Lehrer, sondern wie ein lernbegieriger Schüler gesprochen habe. Für ihn war es die wichtigste Aufgabe des religiösen Unterrichts, die jungen Christen zum Verständnis des gedächtnismäßig anzueignenden Stoffes und damit zur Bildung einer eigenen Überzeugung anzuleiten und sie auf diese Weise zur Führung eines gottseligen und tugendhaften Wandels zu bringen. Diese Methode ist von der späteren Aufklärung in der Gefolgschaft von Gedanken Rousseaus viel einseitiger im Sinn der sokratischen „Mäeutik" (Hebammenkunst) gefaßt worden. Danach sollte das Kind durch die Fragen des Lehrers angeleitet werden, die religiösen Wahrheiten selbst zu finden (heuristische Methode); und dieser Grundsatz führte oft zur Beschränkung des Unterrichts auf die auf dem Wege vernünftigen Nachdenkens findbaren Wahrheiten, also auf die Vernunftwahrheiten. Das Lehrgespräch aber wurde im späteren 18. und im 19. Jhrh. zu weit größerer Vollkommenheit ausgebildet; in Frage und Antwort, unter Leitung des Lehrers, aber unter beständigem Mitdenken des Schülers, also in gemeinsamer geistiger Arbeit, wurden die Erkenntnisse gesucht und gefunden. Dabei erhob man, als die Einseitigkeit der rationalistischen Aufklärung überwunden war, keineswegs den Anspruch, alle Wahrheiten aus dem Kind selbst herauszuentwickeln; vielmehr wurden gegebene Grundlagen (Katechismus, biblische Geschichten u. a.) als Ausgangspunkt und Grundlage für die Entwicklung benutzt.

Die Auswahl der Stoffe des Religionsunterrichts gestaltete sich in dieser Zeit erheblich mannigfaltiger als vordem. Der lutherische Katechismus wurde vielfach befehdet, behielt aber in der Volksschule meist seinen Platz;

doch wurden auch Darstellungen der Glaubenswahrheiten nach dem Verständnis der Aufklärung benutzt. Viel stärker wurde die biblische Geschichte herangezogen (Johann Hübners Auserlesene biblische Historien, 1714); doch zeigt sich nirgends das Bestreben, die Kinder in den Gang der geschichtlichen Entwicklung einzuführen; vielmehr dienten die einzelnen Geschichten zur Ableitung religiöser Erkenntnisse und praktischer Lehren. Der gedächtnismäßig anzueignende Stoff (Perikopen, Sprüche) wurde vermindert; aber er blieb auch jetzt noch recht umfangreich.

Die Absicht einer christlichen Erziehung, nicht bloß Unterweisung der Kinder ist seit dem Pietismus viel stärker wirksam geworden. Die sich allmählich verbreitende Konfirmation half, diese Absicht durchzusetzen. Von einer gemeindlichen Erziehung wußte diese Zeit, der die Gemeinde selbst wenig bedeutete, nichts. Das Ziel der Erziehung war individuell. Das Elternhaus wurde angehalten, das Seine zu tun; die Konfirmation besaß wohl einen gemeindlichen Charakter, doch keineswegs in ausgeprägtem Maß; Privatkonfirmationen waren nicht selten. Die Volksschule gelangte durch die Einführung des Schulzwangs zu erhöhter Bedeutung, ihr fiel der Hauptanteil an der religiösen Erziehung zu. Da sie unter der Leitung der Kirche stand (die ihrerseits freilich in dieser Zeit mehr und mehr zur Staatsanstalt wurde), so trat die Schulerziehung nicht in Gegensatz zur Kirche; ja, das Bewußtsein davon, daß sie keine kirchliche Erziehung war, fehlte. Das gemeindliche und kirchliche Bewußtsein war eben noch unentwickelt.

3. Die neue Zeit. Mit dem Anfang, stärker noch in der Mitte des 19. Jhrh.s begann die Herausbildung des kirchlichen und gemeindlichen Bewußtseins. Die erstere wurde durch die Mischung der Konfessionen befördert, die letztere durch die Sonderung der bürgerlichen und der kirchlichen Gemeinde. So wurde jetzt die Bahn frei für eine im eigentlichen Sinn gemeindliche und kirchliche Erziehung der Kinder der Gemeinde. Die wachsende Erkenntnis von der Bedeutung der Kirchengemeinde und der Kirche wirkte in der gleichen Richtung. Die Selbstverwaltung der Kirchengemeinden, mit der die Verleihung gemeindlicher Rechte an die Gemeindeglieder im Zusammenhange stand beeinflußte die Zielsetzung der kirchlichen Erziehung. Ihr Schwergewicht fiel auf den Konfirmandenunterricht und die Konfirmation; deren Bedeutung wurde kräftiger betont. Der Konfirmandenunterricht wurde ausgebaut, unter feste Regelung gestellt und über einen längeren Zeitraum ausgedehnt. Die Konfirmation wurde allgemein zu einem feierlichen gemeinde-öffentlichen Schlußakt des Unterrichts gestaltet. Aber auch die Erziehung vor und nach dem Konfirmandenunterricht und der Konfirmation wurde nicht außer acht gelassen. Die Kirchengemeinden erinnerten sich unter der Einwirkung der Inneren Mission wieder lebhafter der großen Aufgabe gottesdienstlicher Erziehung der Jugend und gestalteten die Kinderlehre vielfach zu eigentlichen Kindergottesdiensten um (§ 41, 1). Die Konfirmierten wurden wieder eifriger zu der in manchen Kirchengebieten niemals vergessenen Christenlehre gesammelt, der gleichfalls mehr gottesdienstlicher Charakter gegeben wurde. Auch sonst begannen

die Kirchengemeinden, sich der Jugend anzunehmen. Für die Erziehung von verwaisten und verwahrlosten Kindern sorgten freie Vereinigungen (Erziehungsvereine) und Anstalten (Rettungshäuser, Erziehungshäuser) der Inneren Mission; für die Konfirmierten richteten die Organe der Gemeinden selbst Konfirmiertenvereinigungen, Jugendvereine und ähnliche Veranstaltungen ein. Über den Religionsunterricht der Schulen, der entsprechend dem Aufbau des öffentlichen Schulwesens an Bedeutung gewann, behaupteten die Kirchen ein Aufsichtsrecht, das in vielen Ländern durch die Ortsgeistlichen geübt wurde. Ja, lange Zeit hindurch blieb auch im 19. Jhrh. noch die Aufsicht der Ortspfarrer über den gesamten Unterricht der Volksschule erhalten. Als der Staat diese Aufsicht für sich in Anspruch nahm, übertrug er sie doch in vielen Fällen den Geistlichen. Endlich ließen es die Kirchen an Einwirkung auf die Eltern im Sinn christlicher Erziehung nicht fehlen. Das 19. Jhrh. war also ein Jahrhundert gesteigerten Eifers mit Bezug auf die kirchliche Erziehung der Jugend; der Gedanke der gemeindlichen Erziehung kam dabei immer mehr zu seinem Recht. Wenn trotzdem die Ergebnisse der Erziehung wenig den Wünschen entsprachen, so lag das vor allem an der zunehmenden inneren Entfremdung weiter Volkskreise von Christentum und Kirche. Ihr vermochte aller Eifer von kirchlicher Seite nicht ausreichend entgegenzuwirken.

Die innere Entfremdung nahm im 20. Jhrh. noch zu. Die 1918 beginnende Auseinandersetzung von Kirche und Staat und die in der Verfassung des Deutschen Reiches von 1919 gegebene Vollendung der grundsätzlichen Loslösung der Schule von der Kirche machen es den Kirchen fortan unmöglich, die gesamte Jugend des Volkes erziehlich zu erreichen. Um so dringender wurde ihre Aufgabe, den ihnen nach Lage der Gesetzgebung erreichbaren Einfluß auf das Schulwesen zu erlangen und geltend zu machen. Diesem Zweck dienten die Beteiligung der Kirchen an der Reichsschulkonferenz 1920 und die Arbeit bei den Wahlen zu den Elternbeiräten in Preußen; in mehreren deutschen Staaten auch der Kampf für die Erhaltung des Religionsunterrichts in der Staatsschule. Bei der noch bevorstehenden endgültigen Regelung der Schulverfassung wird den Kirchen und Kirchengemeinden die Wahrung der Gesichtspunkte christlicher Jugenderziehung zufallen.

Der Umstand, daß während des letzten Jhrh.s alle bei der Jugenderziehung in Betracht kommenden Faktoren der theoretischen und praktischen Ausbildung dieser Arbeit das größte Interesse gewidmet und ihre Methoden so vollkommen als möglich gestaltet haben, nötigt auch die kirchlichen Organe, ihre Erziehungsarbeit gründlich zu durchdenken. Sie dürfen die Fühlung nach Seite der Wissenschaft der Pädagogik nicht verlieren, ohne dabei ihre eigenen Gesichtspunkte preiszugeben. Sie müssen mit dem Staat, der bürgerlichen Gemeinde, den Lehrerorganisationen Verbindung halten, um ihre Ziele durchzusetzen. Je weniger sie sich auf Machtfaktoren stützen können, um so mehr müssen sie das Gewicht ihrer sachlichen Gründe zur Geltung bringen.

Zweites Kapitel: Der Anteil der Kirche an der Jugenderziehung

§ 85. Recht und Pflicht der Kirche und der Kirchengemeinde in Sachen der Erziehung

1. Grundlegung. Das Recht der Erziehung ihrer Kinder steht in erster Linie den Eltern zu. Sie haben den Kindern das Leben gegeben; sie haben die Pflicht, für ihren Unterhalt zu sorgen; so ist es ihre Pflicht wie ihr Recht, auch die Erziehung der Kinder nach ihren Grundsätzen zu führen und damit, soviel sie vermögen, deren Leben in diejenige Bahn zu leiten, die ihnen richtig erscheint. Sind die Eltern verstorben oder durch Krankheit oder andere Umstände an der Ausübung ihrer Erziehungsrechte verhindert, so treten an ihre Stelle Pflegeeltern oder Vormünder. Die Einsetzung dieser Elternvertreter bedarf aber der Regelung durch ein staatliches Gesetz.

Der moderne Staat gestattet den Eltern nicht die alleinige Verfügung. Als Kulturstaat will er Anteil an der Erziehung der Kinder seiner Bürger haben; es ist ihm nicht gleichgültig, in welchen sittlichen und kulturellen Anschauungen sie aufwachsen. Er nimmt daher das Schulwesen in seine Leitung und zwingt die Eltern, ihre Kinder in die von ihm errichteten und unterhaltenen Schulen zu schicken. Da er eine Schulpflicht von acht Jahren und darüber hinaus eine Fortbildungsschulpflicht feststellt, so ist der Einfluß des Staates auf die Erziehung sehr groß. Er schränkt das Elternrecht bedeutend ein.

Da Elternrechte und Staatsrechte bei der Erziehung zusammenwirken, ist es nicht ausgeschlossen, daß beide miteinander in Konflikt geraten. Die Eltern müssen zuweilen erfahren, daß die Schule ihre Kinder in einem ihnen nicht genehmen Sinn beeinflußt. Sie haben dieser Tatsache gegenüber kein anderes Mittel als das, ihren eigenen Einfluß im Familienkreis zur Geltung zu bringen. Der Staat muß darauf bedacht sein, diese Konflikte auf ein Mindestmaß zu beschränken; andernfalls würde sein Schulwesen unter dem Widerspruch seiner Bürger schwer leiden. Am peinlichsten wird ein Konflikt zwischen Staatsschule und Elternhaus in Fragen der religiösen Erziehung. Daher wird es notwendig, daß der Staat in der Organisation seines Schulwesens auf die religiöse Stellung seiner Bürger weitgehende Rücksicht nimmt.

Der Kirchengemeinde als der religiösen Organisation der evangelischen Christen eines Bezirks erwachsen aus dieser Sachlage ernste Pflichten. Erstens muß sie auf ihre Glieder dahin einwirken, daß sie ihre Elternrechte in demjenigen Sinn ausüben, den die Zugehörigkeit zu einer evangelischen Gemeinde ihnen nahelegt. Sie muß ihr Gewissen schärfen, ihre Tatkraft anspornen, ihre Aufmerksamkeit auf Aufgaben lenken, deren Lösung am dringendsten not tut. Zweitens soll sie ihren Gliedern bei der schwierigen Erziehungsaufgabe Hilfe leisten. Dazu gehört auch, daß sie die Vertretung ihrer religiösen Interessen gegenüber anderen Faktoren führt. Endlich wird sie aber auch selbst an der religiösen Erziehung der Kinder

ihrer Glieder mitzuwirken haben. Die Erziehung kann nicht bloß Privaterziehung sein; die Gemeinschaftserziehung muß ergänzend eintreten. Die staatliche Gemeinschaftserziehung aber kann ihrer Natur nach dasjenige Moment nicht pflegen, das der Kirchengemeinde als das wichtigste erscheinen muß: das Moment der religiösen Gemeinschaftserziehung. Somit macht sie die Erziehung durch die Kirchengemeinde nicht überflüssig; im Gegenteil, diese hat ihr volles Recht, da sie sowohl die Erziehung durch die Eltern wie die durch den Staat in wirksamer Weise ergänzt. Die Kirche tritt nur insofern in die Arbeit der Erziehung ein, als sie die Erziehung der Einzelgemeinde einerseits durch die Schaffung allgemeiner Ordnungen unterbaut und regelt, durch die Bereitstellung von notwendigen Hilfsmitteln unterstützt und fördert, anderseits ihre Interessen gegenüber dem Staat und anderen über den Bereich der Gemeinde hinausreichenden Organisationen vertritt.

2. Das Verhältnis zu den anderen Erziehungsfaktoren. Die Kirche muß das elterliche Erziehungsrecht achten. Die Eltern sind nach evangelischer Anschauung für die Art, wie sie ihre Kinder erziehen, Gott selbst verantwortlich, unterstehen also nicht dem Befehl der Kirchengemeinde. Aber indem sie ihre Mitgliedschaft in der Kirchengemeinde aufrechterhalten, erkennen sie das evangelische Christentum als für sie maßgebende Richtschnur der Erziehung an. Die Gemeinde darf sie infolgedessen an diese Richtschnur erinnern und ihnen die mit ihrer Anerkennung verbundenen Pflichten ins Gedächtnis rufen. Sie darf ihren Willen zur Ausführung dieser Pflichten zu stärken und ihre Erkenntnis des Umfangs derselben zu klären suchen. Dabei wird das Moment der religiösen Erziehung nicht zu isolieren sein; die aus dem evangelischen Christentum folgende sittliche Erziehung tritt in die gleiche Linie; und die kirchengemeindliche Erziehung darf nicht zurückstehen.

Dem Staat wird eine evangelische Kirche niemals die Anerkennung als selbständige Gottesordnung versagen. Sie erkennt daher sein Erziehungsrecht willig an. Da der evangelische Glaube keineswegs eine engherzige Unterordnung aller anderen Bildungsmomente unter das religiöse oder gar unter das kirchliche Moment fordert, freut sich die evangelische Kirche, wenn der Staat durch sein Schulwesen dem jungen evangelischen Christen eine weite, reiche Bildung vermittelt (§ 79). Sie fordert weder für die Bildungsstoffe noch für die Personen der Unterrichtenden eine kirchliche Approbation; denn sie vertraut, daß die freie geistige Entwicklung die Schulen zum rechten Ziel führen werde. Aber sie muß allerdings darauf bestehen, daß auch ihr eigener Einfluß dabei zu seinem Recht komme. Jederzeit bereit, dem Staat zu gemeinsamem Erziehungswerk die Hand zu reichen, fordert sie von ihm, daß er im Rahmen seiner Erziehung das Recht evangelischer Art gelten lasse. Wo das nicht der Fall wäre, würde sie der verantwortlichen Leitung des Staates gegenüber ihren Standpunkt zu wahren haben.

In Deutschland ist durch die Reichsverfassung von 1919 die Ordnung der Schulangelegenheiten in ihren Grundzügen der Regelung durch das Reich

vorbehalten werden. Daraus ergibt sich, daß in allen durch Reichsgesetzgebung zu ordnenden Schulfragen die evangelischen Kirchen Deutschlands gemeinsam vorgehen müssen. Der im September 1921 auf dem zweiten deutschen evangelischen Kirchentag seinem Vollzug nahegebrachte Kirchenbund hat hier eine schwere, aber sehr wichtige Aufgabe. Durch eine Kundgebung für die evangelische Schule hat der Kirchentag diese Aufgabe bereits angefaßt.

§ 86. Die evangelische Kirche und die häusliche Erziehung

1. Unterstützung der Familienerziehung. Das Kind bedarf des festen Rückhalts einer Familie. Je inniger und geschlossener das Familienleben ist, um so stärker wird es das Kind beeinflussen. Daher unterstützt die evangelische Kirche alle Bestrebungen, die auf Hebung des Familienlebens abzielen. Dahin gehört auch die Sorge für das Wohnungswesen und für die Sonntagsruhe (§ 78). Ebenso war es immer ihr Anliegen, daß es der Mutter möglich gemacht werde, selbst die Kinder zu beaufsichtigen und zu versorgen. Die Vereine der Inneren Mission haben in dieser Richtung reiche Arbeit geleistet.

Wo die Mutter außerhalb des Hauses arbeiten muß, ergibt sich die Notwendigkeit, die Kinder während der Arbeitszeit der Mutter so unterzubringen, daß allen gesundheitlichen, pädagogischen und kirchengemeindlichen Forderungen genügt wird. Das geschieht in den Krippen (Säuglingsbewahranstalten), die von Paris aus (zuerst 1844) anfangs in katholischen, dann auch in evangelischen Gegenden Deutschlands Eingang fanden, und in den Kleinkinderbewahranstalten oder Kleinkinderschulen, die für etwas ältere Kinder im vorschulpflichtigen Alter bestimmt sind (Vorbild der Luise Scheppler in Oberlins Dorf Waldersbach, 1779; Fürstin Pauline von Lippe-Detmold in Detmold, 1802; Th. Fliedner in Kaiserswerth, 1836). Anstalten dieser beiden Arten wurden von der Inneren Mission aus gegründet. Die Kleinkinderschulen fanden auch auf dem Lande vielfach Eingang; dort sind sie oft mit einer von Diakonissen geführten Gemeindepflege verbunden und stehen wie diese in unmittelbarer Beziehung zur Kirchengemeinde. Für schulpflichtige Kinder, die kein Heim haben, in dem sie in ihren Freistunden ausreichend beaufsichtigt werden, wurden besonders in großen Städten Knabenhorte und Mädchenhorte geschaffen. Doch sind die Kirchengemeinden an diesen Horten, in denen es sich nur um Beschäftigung während weniger Nachmittagsstunden handelt, wenig beteiligt. Wo nach den gesetzlichen Bestimmungen Kindern ein Vormund zu geben war, damit er die Erziehung durch die unverehelichte Mutter oder durch Pflegeeltern unterstütze und überwache, da hat die Innere Mission zuweilen durch Bestellung eines geeigneten Berufsvormunds eingegriffen. Namentlich in Berlin hat diese Berufsvormundschaft, der Tausende von Kindern unterstellt werden konnten, mit größtem Erfolge gearbeitet. In manchen Gebieten Deutschlands bemühen sich evangelische Erziehungsvereine mit Hilfe der Pfarrer in der gleichen Richtung.

2. Ersatz der Familienerziehung. Viele Kinder können den Segen rechter Erziehung durch die eigenen Eltern nicht genießen. Neben der humanitären Liebestätigkeit hat die Innere Mission sich vom Anfang an bemüht, diesen Kindern christliche Erziehung zu sichern. Waisenkindern zu helfen, war das erste Anliegen A. H. Franckes; das Waisenhaus ist der Anfang seiner Anstalten geworden. Wichern gründete ein Waisenhaus für oberschlesische Typhuswaisen. Viele andere Waisenhäuser folgten. Neben Gründungen der evangelischen Liebestätigkeit stehen solche mit nichtkonfessionellem Charakter. Kinder, die auf Abwege geraten oder doch in der Gefahr der Verwahrlosung waren, sei es, weil ihre Eltern ihre Erziehungspflicht vernachlässigten, sei es aus anderen Gründen, wurden in Erziehungs- und Rettungshäuser aufgenommen; es gibt auch solche für Kinder aus höheren Ständen. Die gesetzliche Einführung der Fürsorgeerziehung in deutschen Staaten (preußisches Gesetz 1900) machte die Errichtung zahlreicher neuer Erziehungsanstalten notwendig. Sie kamen großenteils unter die Leitung der kommunalen Verwaltungen; doch wurden auch die Anstalten mit evangelischem Charakter bei der Zuteilung von Fürsorgezöglingen berücksichtigt. Sie mußten sich der Aufsicht durch Organe der Verwaltungen unterwerfen; aber sie konnten ihre Arbeit im Geiste evangelischen Christentums weiterführen.

§ 87. Die evangelische Kirche und die Schulerziehung

1. Geschichtliches. Der Überblick über die geschichtliche Entwicklung der kirchlichen Erziehung (§ 84) zeigt, daß die evangelische Kirche von Anfang an sehr stark an der Schularbeit beteiligt gewesen ist. Ob man die Schulen der ersten Jhrh.e nach der Reformation geradezu als kirchliche Schulen bezeichnen soll, mag dahingestellt bleiben. Die Dom- und Kathedralschulen des Mittelalters waren es durchaus; die Stadtschulen des späteren Mittelalters besaßen — wie ja sogar die Universitäten — nach manchen Seiten hin kirchlichen Charakter. Von den Schulen der evangelischen Länder gilt das nicht mehr im gleichen Sinn; es ist zweifellos richtiger, sie nicht als Kirchenschulen zu bezeichnen, da die weltliche Obrigkeit es war, die sie einrichtete und unterhielt. Die Wahrung des christlichen Charakters entsprechend der Konfession des Landes war dabei selbstverständlich. Die kirchlichen Organe aber arbeiteten überall mit. Daß die Schulen vielfach den kirchlichen Behörden, die Volksschulen der Aufsicht der Pfarrer unterstellt wurden, entsprach nur der Lage; Kirche und Staat waren fest verbunden, ja vielfach eins. Die Frage nach der Wahrung der kirchlichen Interessen kam erst auf, als einerseits die kirchlichen Behörden den staatlichen gegenüber selbständiger wurden, andererseits die Staaten infolge der inzwischen eingetretenen Mischung der Konfessionen und der Anerkennung der Gleichberechtigung von Nichtchristen ihren konfessionellen Charakter verloren. Diese Entwicklung trat erst im 19. Jhrh. ein und vollendete sich für Deutschland erst mit der Reichsverfassung 1919. Es entsprach durchaus dem geschichtlichen Herkommen, wenn

die Mehrzahl der deutschen Staaten auch im Laufe dieser Entwicklung zunächst an der einheitlichen konfessionellen Schule festhielten. Die evangelischen Kirchen wie die katholische Kirche sahen durch sie ihre Mitarbeit bei der Jugenderziehung am besten gesichert; die Aufsicht über die Volksschule blieb größtenteils in der Hand der Pfarrer. Bei den höheren Schulen war eine solche Regelung schon deswegen nicht durchführbar, weil die Aufsicht über sie von philologisch gebildeten Fachmännern geführt werden mußte; doch hätte eine kirchliche Aufsicht über höhere Schulen — abgesehen vom Religionsunterricht — auch dem auf Selbständigkeit des geistigen Lebens haltenden allgemeinen Empfinden widersprochen. Der konfessionelle Charakter der höheren Schulen blieb aber vielfach erhalten; nur prägte er sich im Laufe der Zeit immer weniger aus; auch traten neben Anstalten eines bestimmten Bekenntnisses Simultananstalten. Fast ganz verlor sich der konfessionelle Charakter der Universitäten. In dieser unterschiedlichen Behandlung der Schulen lag der Keim für manche Schwierigkeiten. Die stärkere Mischung der Konfessionen, nicht zuletzt auch die wachsende Abneigung der Volksschullehrerschaft gegen irgendwelche Bindung an die Kirche führte zu anhaltender lebhafter Bekämpfung der konfessionellen Schule. Nassau hatte schon 1817 die Simultanschule eingeführt, in der evangelische und katholische Kinder zu gleichen Rechten unterrichtet wurden; gegen Ende des 19. Jhrh.s folgten Hessen (1874) und Baden (1876), und das Verlangen nach simultan gestalteter Schulverfassung wurde auch in anderen Staaten lebhaft. Während aber die Simultanschule (oder „paritätische Schule") eine christliche Schule sein und nur den beiden Bekenntnissen gleicherweise offenstehen wollte, ging die Reichsverfassung von 1919 weiter (Art. 146 ff.). Sie sieht als Regel eine für alle Kinder gemeinsame Schule vor, die sittliche Bildung, staatsbürgerliche Gesinnung und persönliche und berufliche Tüchtigkeit im Geiste des „deutschen Volkstums und der Völkerversöhnung" erstreben, aber in keiner Weise christlichen Charakter tragen soll. Doch gesteht sie zu, daß auf Antrag der Erziehungsberechtigten „Volksschulen ihres Bekenntnisses oder ihrer Weltanschauung" einzurichten sind, soweit dadurch ein geordneter Schulbetrieb nicht beeinträchtigt wird. In dieser Schule soll der Religionsunterricht ordentliches Lehrfach sein. An einer anderen Stelle (Art. 149) spricht sie von „bekenntnisfreien (weltlichen) Schulen", in denen der Religionsunterricht nicht ordentliches Lehrfach ist; das Verhältnis dieser letzteren Schulen zu den Weltanschauungsschulen ist nicht völlig deutlich. In jedem Fall macht die Reichsverfassung den Weg für Schulen ohne jede Beziehung zu Religion und Kirche frei; und die Regelschule wird künftig keinen christlichen Charakter mehr tragen. Da die Reichsverfassung in den Einzelländern noch nicht durchgeführt ist, läßt sich über die weitere Entwicklung nur das eine sagen, daß voraussichtlich eine sehr mannigfaltige Gestaltung des deutschen Volksschulwesens unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses zur Religion eintreten wird.

2. Kirche und Schulerziehung. Die Kirche muß an der Schule Interesse nehmen, selbst wenn deren Aufgabe lediglich unterrichtlicher Art

im engeren Sinne des Wortes wäre. Denn das evangelische Christentum kann, so gewiß es Sache des Herzens sein will, doch nicht auf die Beeinflussung des Intellekts verzichten (§ 93, 2). Und so wird die Stellung des Schulunterrichts zur Religion eine Frage von höchster Wichtigkeit für die Kirche. Es handelt sich für sie nicht nur darum, welchen Platz, welchen Einfluß und welche Gestalt der Religionsunterricht innerhalb des Gesamtunterrichts erhält, sondern auch darum, welche Stellung der Unterricht in den übrigen Fächern dem evangelischen Christentum gegenüber einnimmt. Die Schule soll und will aber nicht nur Unterrichtsanstalt sein. Ihre Aufgabe reicht weit in das Gebiet der Erziehung hinein. Rechter Unterricht trägt immer erziehlichen Charakter; und über den eigentlichen Unterricht hinaus soll sich zwischen Lehrer und Schüler ein Verhältnis herausbilden, kraft dessen die Persönlichkeit des ersteren erziehliche Bedeutung für den letzteren gewinnt. Der von der Schule gepflegte Gemeingeist wirkt in gleicher Richtung. Um dieses erziehlichen Einflusses willen hat die Kirche das größte Interesse an der Schule; ihr muß alles daran liegen, daß die Schule der Erziehung im Sinn des evangelischen Glaubens nicht entgegenarbeite, sondern daß sie sie fördere.

3. Kirche und Schulform. Eine „weltliche Schule" (Nr. 1) bietet keinen Ansatzpunkt für die Erziehung im Geist evangelischen Christentums. Im günstigen Fall verhält sie sich gegenüber Religion und Kirche neutral; im ungünstigen — mit weitaus größerer Wahrscheinlichkeit eintretenden — Fall steht sie zu beiden oder doch zur Kirche feindlich. Wo weltliche Schulen eingerichtet werden, muß die evangelische Kirche dahin arbeiten, daß ihr Kinder evangelischer Familien nicht zugeführt werden. Geschieht dies doch, so muß sie versuchen, diesen Kindern neben dem Schulunterricht evangelische Erziehung zuteil werden zu lassen. Den Weg dazu zeigt die Konfirmationssitte. Der Konfirmandenunterricht ist für solche Kinder, die in der Schule keinen Religionsunterricht gehabt haben, stärker auszubauen.

Der für alle Kinder des Volks gemeinsamen Schule liegt ein Gedanke zugrunde, der auch dem evangelischen Christen sympathisch ist: die gemeinsame Schulerziehung zur Herbeiführung einer geistigen Gemeinsamkeit im ganzen Volk. Dennoch muß ihr die evangelische Kirche, auch wenn jene Schule einen einwandfreien evangelischen Religionsunterricht bietet, mit schweren Bedenken gegenüberstehen. Die gemeinsame Schule (oft Gemeinschaftsschule genannt) gewährt ja keinerlei Bürgschaft dafür, daß der evangelische Standpunkt innerhalb der Allgemeinbildung (Geschichte!) zur Geltung kommt; im günstigen Fall wird kühle Neutralität gegenüber allen Religionsgemeinschaften den Geist der Schule bestimmen. Alle Religion bleibt dem Religionsunterricht allein vorbehalten; sie wird also von der Gesamterziehung ausgeschlossen.

Mit der auf christlicher Grundlage ruhenden Simultanschule haben sich die evangelischen Kirchen dort, wo jene seit längerer Frist eingeführt ist, abgefunden. Aber es bleibt die Frage, ob diese Schulform das Ideal darstellt. Sie will dem konfessionellen Frieden dienen; das ist ein sehr

zu begrüßendes Ziel. Die Frage ist nur, ob sie diesem Ziel wirklich näher führt, und ob das, was sie in der Richtung auf dieses Ziel leistet, die Nachteile wettmacht, die sie für eine einheitliche, geschlossene Schulerziehung mit sich bringt. Die erste Frage kann kaum bejaht werden; der gemeinsame Schulbesuch, bei dem die Trennung für den Religionsunterricht doch immer wieder die konfessionelle Verschiedenheit (oft stärker als bei der Trennung der Konfessionen nach Schulen) unterstreicht, trägt erfahrungsgemäß wenig zur besseren Verständigung der Konfessionen bei. Die zweite Frage ist je nach den Verhältnissen zu beantworten. Simultanschulen in rein evangelischen Gegenden, herkömmlich von evangelischen Lehrern geleitet, unterscheiden sich wenig von konfessionellen Schulen und zeigen weit geringere Nachteile als Simultanschulen in konfessionell stark gemischten Orten. Aber auch sie müssen Rücksichten nehmen; und der evangelische Standpunkt muß sich im Geschichtsunterricht eine Zurückstellung gefallen lassen, die z. B. in der Behandlung der Reformation oft zu unglaublicher Verschwommenheit führt. Am ungünstigsten wirkt die konfessionelle Neutralität, wo die katholische Kirche die Oberhand hat und sie daher zu ihren eigenen Gunsten auszunützen weiß.

Die konfessionelle Schule gestattet die ungehemmte Durchführung evangelischer Grundsätze für Erziehung und Unterricht. Sie ermöglicht es, daß der Religionsunterricht, statt gegen den übrigen Unterricht abgekapselt zu werden, ein lebendiges Glied im Ganzen des Schulunterrichts bilde; ja daß er, soweit die Charakterbildung in Frage kommt, den Herzpunkt der Erziehung ausmache. Der evangelische Lehrer kann, ungehemmt durch Rücksichten auf entgegenstehende Anschauungen, seinen religiösen und kirchlichen Standpunkt zur Geltung bringen. Der Unterricht in Geschichte, Deutsch (Lesebuch!) und Gesang kann den besonderen Erfordernissen evangelischer Bildung gerecht werden. Die Gefahr allzu enger Konfessionalisierung läßt sich vermeiden. Einseitige Hervorkehrung des kirchlichen Standpunkts gegenüber dem Gesamtunterricht findet sich wohl, ist aber nicht notwendig mit der konfessionellen Schule verbunden. Konfessionelle Polemik darf auch in dieser Schule keine Stelle haben. Wo die Bedingungen dafür gegeben sind, daß Einseitigkeiten von der konfessionellen Schule ferngehalten werden, da entspricht sie am besten den kirchlichen Interessen an der Schulerziehung.

4. Die Schulaufsicht verblieb, als die Schule ihren kirchlichen Charakter verlor, wie selbstverständlich kirchlichen Beamten. Die Ortsschulaufsicht lag bis zur Revolution 1918 in großen deutschen Staaten (Preußen) ganz oder zumeist in den Händen der Pfarrer, die als Ortsschulaufseher freilich nicht mehr Kirchen-, sondern Staatsbeamte waren. Die Kreisschulaufsicht versahen in manchen Gebieten immer noch Pfarrer im Nebenamt; in anderen Landesteilen waren hauptamtliche Kreisschulinspektoren angestellt. Die obersten Aufsichtsbehörden waren Staatsbehörden. Von der Regelung der Aufsicht über den Religionsunterricht wird später die Rede sein.

Es ist aus der geschichtlichen Entwicklung sehr wohl zu verstehen, daß diese Regelung zustande kam und sich lange erhielt. Als sachgemäß

kann sie aber nicht bezeichnet werden. Wohl waren viele Pfarrer kraft ihrer Ausbildung tüchtige Schulmänner; andere wurden es im Laufe jahrelanger Schulaufsichtstätigkeit. Aber das galt nicht von allen; die Ausbildung für diesen Zweig ihrer Arbeit (in Preußen sechswöchentlicher Kursus an einem Schullehrerseminar) war nicht ausreichend. Die Lehrer mußten es als unbillig empfinden, daß ihnen Männer eines anderen Standes, die nicht die gleiche pädagogische Ausbildung erfahren hatten, vorgesetzt wurden. So hat die „geistliche Schulaufsicht" dazu beigetragen, die Aufrechterhaltung eines freundschaftlichen Verhältnisses zwischen Pfarrern und Lehrern zu erschweren. Daß sie im Gefolge der Revolution verschwunden ist, ist daher nicht zu bedauern. Ihre Wiedereinführung ist in keinem Falle — auch für die Konfessionsschule nicht! — zu erstreben; nach bindenden kirchlichen Erklärungen (Stuttgarter Kirchentag 1921) wird sie jetzt von den evangelischen Kirchen ausdrücklich abgelehnt. Die Staatsschulen müssen von Staatsbeamten mit entsprechender Vorbildung beaufsichtigt werden. Daß dazu Männer gewählt werden, die für die Gesichtspunkte evangelischer Erziehung volles Verständnis haben, ist allerdings dringend zu fordern; für die evangelischen Konfessionsschulen haben die Kirchen ein Anrecht darauf, daß es geschehe.

5. **Elternbeiräte.** Seit 1918 werden in manchen Ländern Elternbeiräte gebildet, deren Mitglieder von den Eltern und Erziehungsberechtigten aus ihrer eigenen Mitte gewählt werden. Die Befugnisse dieser Beiräte sind rein gutachtlicher Art; doch ist ihr Einfluß, zumal in Übergangszeiten, nicht zu unterschätzen. Die evangelischen Kirchen und Kirchengemeinden haben alle Ursache, die Wahl treu evangelisch Gesinnter in diese Körperschaften zu befördern. Es ist eine der erfreulichsten Erfahrungen dieser Jahre, daß die entsprechenden Bemühungen oft zu fast überraschenden Erfolgen geführt haben.

Drittes Kapitel: Die kirchliche Erziehung im engeren Sinn

§ 88. Der Kindergottesdienst

Die Geschichte des Kindergottesdienstes ist in § 41, 1 erzählt worden. Dort mündete die Darstellung in Forderungen für die Gestaltung dieser Sonderform des Gottesdienstes. Hier handelt es sich um die Erziehung der zur Gemeinde gehörenden Kinder. Daß der Kindergottesdienst diesem Zweck dienen will, indem er die Einführung der heranwachsenden Jugend in den gemeindlichen Verkehr mit Gott unternimmt, ist § 41, 2 klargelegt. Diesem Zweck dienen allerhand mit unserem Kindergottesdienst verbundene Einrichtungen; so ganz besonders das Gruppensystem (§ 41, 3). Die Zuteilung je einer Gruppe der Kinderschar an einen Helfer (Helferin) ermöglicht die Überwachung des Besuchs des Gottesdienstes durch die Kinder, also die Erziehung zu regelmäßigem Kommen. Zuweilen ist versucht worden, durch Belohnungen auf die Häufigkeit des Besuches einzuwirken; aber dieses Mittel paßt nicht zu der Sache, für die es wirken soll. Es muß

genügen, daß der Helfer in seiner Gruppe das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und den Willen zur Regelmäßigkeit heranbildet. Dazu sind Besuche der Helfer in den Familien der Kinder nützlich. Namentlich sollen sie, wenn Kinder fortbleiben, nach den Ursachen forschen und sie wieder zum Gottesdienst einladen. Wird im Kindergottesdienst ein für die Kinder bestimmtes Blatt ausgegeben, so wirkt auch dieser Umstand erziehlich. Endlich ist es heilsam, wenn gewisse Feiern des Kindergottesdienstes, die mit Zuwendungen an die Kinder verbunden sein können (Weihnachtsfeier, Sommerfest) nicht den Zufallsbesuchern, sondern nur den regelmäßigen Teilnehmern zugänglich gemacht werden. Den aus dem Kindergottesdienst Ausscheidenden und in den Gottesdienst der Erwachsenen Übertretenden mag ein Andenken in Gestalt eines Neuen Testaments oder eines anderen Buches mit einer handschriftlichen Widmung mitgegeben werden.

Die Teilnahme am Kindergottesdienst erzieht zur Teilnahme am Gemeindegottesdienst. Aus diesem Grunde ist es gut, wenn schon im Kindergottesdienst eine Anzahl liturgischer Stücke gebraucht wird, die im Gemeindegottesdienst ihren festen Platz haben. Freilich ist die Anpassung an das kindliche Verständnis sehr wichtig; aber es gibt doch Stücke, die auch den Kindern durchaus verständlich sind; und selbst mit den schwierigeren können sie am besten so vertraut gemacht werden, daß der Kindergottesdienst sie gelegentlich nach voraufgegangener Erklärung einübt. Auch sollte der Kindergottesdienst dazu benutzt werden, die Kinder an die Mannigfaltigkeit liturgischer Gestaltung zu gewöhnen und sie zu lebhafter Beteiligung an der Liturgie zu erziehen.

§ 89. Konfirmandenunterricht und Konfirmation

1. **Die Konfirmation als Abschluß der Erziehung.** Die kurze Darstellung der Geschichte der Konfirmation (§ 45, 1) zeigte, daß sehr verschiedene Beweggründe die Einführung dieser Handlung verursacht haben. Von einem klar durchdachten Plan der Erziehung der Kinder in die kirchliche Gemeinde hinein kann zwar kaum gesprochen werden; dazu ist in den ersten Jhrh.en des Protestantismus, mindestens des lutherischen Protestantismus, der Begriff der kirchlichen Gemeinde selbst zu wenig durchgebildet (§ 18). Aber in Hessen ist doch von einer Bestätigung zu christlicher Gemeinschaft die Rede. Und auch dort, wo die Feststellung der erforderlichen Kenntnis der christlichen Lehre für den Erstempfang des Abendmahls den einzigen Beweggrund für die Einführung eines kirchlichen Sonderunterrichts bildet, handelt es sich doch eben um eine Erziehung zum Abendmahl der Gemeinde. Nur wird das Ziel der Erziehung sehr verschieden und oft sehr unzureichend bestimmt; und der Weg der Erziehung — der Konfirmandenunterricht — wird dementsprechend keineswegs übereinstimmend und durchaus nicht grundsätzlich scharf ausgebaut. Überall spricht der Gedanke mit, daß die Kinder, wenn sie dem Kindesalter entwachsen, bevor sie zum erstenmal an der Abendmahlsfeier teilnehmen, im christlichen Glauben unterwiesen werden und eine gewisse Kenntnis der

christlichen Lehre nachweisen müssen. Weiter aber geht die Übereinstimmung nicht.

Die § 45, 2 dargelegte Auffassung vom Wesen der Konfirmation faßt diese geradezu als — wenigstens vorläufigen — Abschluß der Erziehung der getauften Kinder zur Gemeindemitgliedschaft. Das Kind muß bei der Konfirmation diejenige Erkenntnisreife erreicht haben, die das Glied einer evangelischen Kirchengemeinde notwendig besitzen muß. Es muß weiter seinen Willen zur Kirchengemeinde und zur Kirche und den Vorsatz, sein Leben diesem Willen entsprechend einzurichten, bekunden. Daraufhin wird es vom Pfarrer als dem Beauftragten der Gemeinde in die Zahl der Gemeindeglieder aufgenommen und in die Rechte derselben eingesetzt. Es handelt sich also bei der Vorbereitung auf die Konfirmation durchaus nicht bloß um eine Vorbereitung auf das Abendmahl, sondern um eine Erziehung zur Gemeindemitgliedschaft. Kann diese Erziehung auch in gewissem Umfang nach der Konfirmation noch fortgesetzt werden (§ 90), so muß sie doch in der Hauptsache am Tage der Konfirmation abgeschlossen sein. Anderenfalls könnte weder die Zulassung zum Abendmahl noch die Zuerkennung der Gemeinderechte in der Konfirmation erfolgen.

Von hier aus ergibt sich ein umfassender Inhalt der Erziehung auf die Konfirmation hin. Sie darf keineswegs allein das Erkenntnismoment berücksichtigen; vielmehr muß sie das Kind zum Willen zur Gemeinde und zur Kirche erziehen. Der Wille zur Kirche aber schließt die Kenntnis der Kirche und der Kirchengemeinde, ihrer Geschichte und ihrer Einrichtungen ein.

2. **Konfirmandenunterricht.** Das Beste zu dieser Erziehung trägt der Konfirmandenunterricht bei. Er hat sich aus meist recht bescheidenen Ansätzen zu einer kirchlichen Einrichtung von größter Bedeutung entwickelt. Diese Ansätze liegen in der letzten Unterweisung vor der ersten Zulassung zum heiligen Abendmahl. Da der Schwerpunkt der kirchlichen Unterweisung in die Katechismuspredigten und die Katechismuslehre (§ 84, 1) fiel, so war die unmittelbare Vorbereitung zur ersten Kommunion meist sehr kurz. Der Einfluß des Pietismus zeigte sich vielfach auch in einer stärkeren Betonung dieses eigentlichen Vorbereitungsunterrichts. Doch finden sich bis in unsere Zeit hinein in der Bemessung der Dauer des Konfirmandenunterrichts so große Verschiedenheiten, daß dadurch die Buntheit der kirchlichen Sitten im evangelischen Deutschland grell beleuchtet wird. Während manche Landeskirchen einen zweijährigen Kursus anordnen, begnügen sich andere mit einem solchen von wenigen Monaten. Zwischen diesen beiden Extremen liegen alle denkbaren Zwischenstufen. Es ist auch nicht leicht, eine für alle Verhältnisse geltende Norm aufzustellen. Denn es macht natürlich sehr viel aus, ob die Kinder bereits eine große Anzahl von Schuljahren hindurch einen ausgiebigen evangelischen Religionsunterricht erhalten haben, oder ob der Religionsunterricht der Schule auf die Unterweisung in der Konfession, besonders also auf die im Katechismus, verzichtet hat, oder ob gar — was nach der Reichsverfassung von 1919 nicht selten sein wird — ein Teil der zum Konfirmandenunterricht angemeldeten

Kinder noch gar keinen Religionsunterricht erhalten hat. Die bisher übliche Ordnung des Religionsunterrichts vorausgesetzt, wird eine Zeitdauer des Konfirmandenunterrichts von wenigen Wochen oder auch Monaten als zu kurz erscheinen müssen; die Kinder können in so knapper Zeit nicht in das Leben der Gemeinde und der Kirche eingeführt werden. Aber auch eine allzu lange Ausdehnung ist nicht ratsam, weil dann die Gefahr der Wiederholung der bereits in der Schule behandelten Stoffe dringend wird. Für den Fall, daß mit einem regelmäßigen, nicht bloß geschichtlichen, sondern auch den Katechismus einbeziehenden Religionsunterricht der Schule gerechnet werden kann, empfiehlt sich eine Dauer des Konfirmandenunterrichts von etwa insgesamt 80 Stunden, die je nach den Verhältnissen auf ein ganzes Jahr oder auf zwei Winterhalbjahre verteilt werden können. Dabei ist zu fordern, daß die zuweilen noch bestehende Sitte, nach der bei zweijährigem Unterricht der jüngere Jahrgang sich lediglich zuhörend verhält, beseitigt werde; in allen Stunden müssen alle Kinder voll am Unterricht beteiligt werden.

Der Konfirmandenunterricht ist kirchliche Unterweisung. Daher muß er sich vom Schulunterricht deutlich abheben. Schon der Raum, in dem er erteilt wird, muß dieser Forderung Rechnung tragen. Schulzimmer sollten nur im Notfall benutzt werden. Viel geeigneter ist ein Konfirmandensaal im Gemeindehaus (§ 19, 4) oder im Pfarrhaus. Die Kirche selbst ist kein passender Raum. Abgesehen davon, daß sie zu weiträumig ist, auch im Winter für diesen Zweck kaum geheizt werden kann, verliert sie, wenn für diesen Zweck gebraucht, in den Augen der Kinder an Geltung. Der kirchliche Charakter des Unterrichts muß auch durch andere Vorkehrungen betont werden. Daß der Pfarrer den Ornat anlege, ist weder geboten noch zu empfehlen; aber seine Haltung sei gleichsam gottesdienstlich ernst. Strafen – vor allem körperliche Strafen – sollen nach Möglichkeit vermieden werden, jede Stunde ist mit Gebet, wo angängig, auch mit Gesang zu eröffnen und zu schließen. Die ganze Art des Unterrichts sei so freundlich-liebevoll, so innerlich gehalten, daß die Kinder wie von selbst aus der Schulstimmung in die gottesdienstliche Stimmung versetzt werden.

Die Tageszeit für den Konfirmandenunterricht ist meist von einer Vereinbarung mit der Schule abhängig. Wenn irgend möglich, sollte dafür eine Stunde gewählt werden, in der die Kinder innerlich frisch und empfänglich sind, also vor allem die erste Morgenstunde. Die letzte Schulstunde am Vormittag, aber auch die erste Stunde nach der Mittagszeit sind in besonderem Maß ungeeignet.

Da es sich um eine Erziehung für die Gemeinde handelt, sollen die Kinder der Gemeinde in der Regel vom Gemeindepfarrer, bei Bezirksteilung vom Bezirkspfarrer unterrichtet werden. Abweichungen von der Regel sind nicht zu vermeiden. Aber die Sitte, wonach die Konfirmanden nach Schulen oder gar nach dem Alphabet auf die Pfarrer einer Gemeinde oder einer Stadt verteilt werden, muß beseitigt werden. Völlig gegen den Sinn der Konfirmation ist es, wenn Glieder einer Landeskirche ihre Kin-

der in einer anderen Kirchengemeinschaft konfirmieren lassen, wie das wohl mit Kindern geschieht, die in der Brüdergemeine erzogen werden.

§ 90. Christenlehre

Da die Konfirmation in unseren Kirchen bei der großen Mehrzahl der Kinder ungefähr im Alter von 14 Jahren stattfindet, ist es sehr wünschenswert, daß ihr eine Nacherziehung folge. Eine solche findet in vielen Landeskirchen in der Form der Christenlehre statt. Die Konfirmierten werden zu Besprechungen, die in gottesdienstlicher Form im Gotteshaus stattfinden, gesammelt. Bei diesen Feiern behandelt der Pfarrer mit ihnen religiöse, ethische und kirchliche Stoffe, die im Konfirmandenunterricht noch nicht besprochen werden konnten — sei es, daß die Zeit dafür nicht ausreichte, sei es, daß das nötige Verständnis bei den Kindern noch nicht vorausgesetzt werden konnte: Fragen der Weltanschauung, des sittlichen und kirchlichen Lebens. Die Besprechungen werden mit Gesang und Gebet begonnen und beschlossen, oft auch unmittelbar an einen kurzen Gottesdienst, an dem ältere Gemeindeglieder teilnehmen, angegliedert. Diese Christenlehren, auch Unterredungen mit der konfirmierten Jugend genannt, finden meist nur jeden zweiten oder dritten Sonntag, oft nur im Sommer statt. Die Konfirmierten werden ein oder auch zwei, ja drei Jahre lang nach der Konfirmation als zum Besuch verpflichtet betrachtet; die Eltern, Dienstherrschaften und Lehrmeister werden gebeten, sie zum Besuch der Besprechungen anzuhalten. Dennoch pflegen viele fernzubleiben; zumal von den Knaben kommt meist nur ein Teil, und auch dieser bleibt im zweiten Jahre fort. Zwangsmittel stehen der Kirchengemeinde den Konfirmierten gegenüber nicht zu Gebote, und so sind alle Versuche, diesen „Katechumenat nach der Konfirmation“ weiter auszubauen, bisher gescheitert. In vielen Städten sind die Unterredungen wegen zu geringer Teilnahme der Konfirmierten ganz eingestellt worden. Sie bilden immerhin eine Verbindung zwischen der Kirchengemeinde und den Konfirmierten; darum ist ihrer Pflege liebevolle Aufmerksamkeit zuzuwenden.

§ 91. Vereinsmäßige Ergänzung der kirchlichen Erziehung

Neben dieser kirchlich-amtlichen Erziehung geht neuerdings eine solche in Form von freigestalteten Vereinigungen her. Schüler höherer Lehranstalten — Knaben wie Mädchen, aber die Geschlechter gesondert — werden zu Bibelkränzchen gesammelt; seit 1883 hat sich in Deutschland eine große Anzahl solcher Vereinigungen gebildet. Ausgegangen ist die Bewegung vom Gemeinschaftschristentum (§ 8, 1); mit ihm ist sie eng verbunden, obwohl nicht alle Bibelkränzchen in ihrem Geist geleitet werden. Die Zusammenkünfte beschränken sich keineswegs auf Bibelbetrachtung, sondern sie haben sehr mannigfaltigen Inhalt; auch Ausflüge, Wanderungen, Sportübungen werden von den Bibelkränzchen aus veranstaltet. Mag sich zuweilen methodistische Art befremdlich und auch bedenklich fühlbar machen,

viele Vereinigungen bieten den in der Entwicklung Begriffenen eine stärkende und bewahrende Lebensgemeinschaft. In vielen Gemeinden suchen die Pfarrer ihre Konfirmanden nach der Konfirmation zu Konfirmiertenvereinigungen zusammenzuschließen. Die Form ist sehr verschieden, alle Gestaltungen von der lockersten Zusammenkunft ohne Regelmäßigkeit bis zum eigentlichen Verein mit fester Mitgliedschaft finden sich. Während der Pfarrer oder der Gemeindehelfer sich den Knaben widmet, nehmen Pfarrfrauen, Gemeindeschwestern oder andere hilfsbereite Frauen der Gemeinde sich der Mädchen an. Diese Vereinigungen haben sich am besten bewährt, wo neben religiöser Einwirkung auch Unterhaltung und Fortbildung geboten wird. Die Übergänge, die von ihnen zu Lehrlingsvereinen, Jünglings- und Jungfrauenvereinen, Jungmänner- und Jungmädchenvereinen hinüberführen, sind fließend; diese letzteren wollen aber nicht nur die eben konfirmierten Jahrgänge, sondern die Jugend im weiteren Sinn umfassen.

§ 92. Die Frage der Umgestaltung der kirchlichen Erziehung

1. Kritik der gegenwärtigen Ordnung. Die Konfirmationsordnung der evangelischen Kirchen ist lebhaften Angriffen ausgesetzt. Daß hochkirchlich Gestimmte der Konfirmation einen sakramentalen oder doch sakramentsähnlichen Charakter beilegen wollen, ist nicht von großer Bedeutung. Seit A. F. Vilmar, der Anfang der sechziger Jahre des 19. Jhrh.s eine entsprechende Forderung mit der seitdem oft wiederholten Wendung begleitete, daß die Gesamtkirche an dem Punkt der Konfirmation noch etwas zu erleben habe, sind ähnliche Gedanken immer wieder ausgesprochen worden; aber sie stehen mit der Gesamtentwicklung der evangelischen Kirchen so sehr im Widerspruch, sie treffen außerdem so wenig den wunden Punkt der jetzigen Ordnung, daß ihnen keine Zukunft beschieden sein dürfte. Der Ausgangspunkt der sehr ernsten Kritik liegt vielmehr bei der schmerzlichen Tatsache, daß ein großer, in Städten oft ein sehr großer Teil der Konfirmierten nicht in die Kirche eingesegnet, sondern aus ihr ausgesegnet wird; d. h. daß viele Konfirmierte von der Gemeindemitgliedschaft, die ihnen zuerkannt ist, keinen oder nur sehr geringen Gebrauch machen. Die kirchliche Erziehung erreicht also ihren Zweck, wenigstens in städtischen Gemeinden, nur bei verhältnismäßig wenigen. Die schon oben erwähnte (§ 45, 3) Kritik der Konfirmationshandlung selbst, die sich namentlich gegen die üblichen Formen der Ablegung des Glaubensbekenntnisses und des Gelübdes richtet, verschärft das Bedauern über jene Tatsache: je voller Bekenntnis und Gelübde der Konfirmanden am Altar klingen, um so größer wird der Kontrast zu dem späteren Verhalten vieler aus ihren Reihen; um so berechtigter erscheint der Vorwurf, daß die Konfirmationssitte zur Unwahrhaftigkeit verleite. Die Erfolglosigkeit der Konfirmationserziehung wird von den Kritikern auf den durch die Sitte geübten Zwang zur Konfirmation zurückgeführt, der seinerseits wieder mit dem Alter, in dem die meisten Kinder konfirmiert werden, zusammenhänge. Auch daß mittelbar

durch den Zwang zur Konfirmation ein Zwang zur Teilnahme am Abendmahl ausgeübt werde, daß zahllose Konfirmanden nur dieses einzige Mal unter der Wirkung des Zwanges das Abendmahl feiern, während sie es später meiden, ist ein starkes Argument gegen die jetzige Praxis. Wie kann eine Kirche in Achtung stehen, die ihre heiligsten Rechte an unmündige Kinder vergibt, die, wie sie genau weiß, von diesen Rechten im späteren Leben niemals Gebrauch machen, ja, sie mißachten werden?

2. Die Reformvorschläge, die diesen Schäden abhelfen sollen, sind nicht einheitlich. Zunächst scheint ja wünschenswert, daß das Moment der Freiwilligkeit in viel größerem Maße als bisher zu seinem Recht kommen müsse. Der einfachste Weg zu diesem Ziel würde die völlige Lösung des Konfirmandenunterrichts und der Konfirmation vom Schulunterricht und ihre Verschiebung in eine Zeit größerer Reife des heranwachsenden Christen sein. Den schon älteren Konfirmationsbewerbern, die ohne jeden äußeren Druck ihre Anmeldung vollziehen, könnten die Rechte der Gemeindemitgliedschaft selbstverständlich ohne jedes Bedenken verliehen werden. Ähnlich ist die Konfirmationsordnung in einigen reformierten Gegenden (in der Grafschaft Bentheim werden die Siebzehn- oder Achtzehnjährigen, auch noch Ältere konfirmiert; in Ostfriesland erfolgt die Konfirmation nach vollendetem 15. oder 16. Lebensjahr) und in manchen lutherischen (Siebenbürgen, Ostseeprovinzen) und reformierten (Holland, Schweiz) Kirchen außerhalb Deutschlands gestaltet. Die meisten deutschen Reformer wollen aber diesen Weg nicht gehen, weil er zugleich die Vorteile der jetzigen Übung beseitigen würde. Sie liegen darin, daß die Kirche die Möglichkeit bekommt, nahezu alle getauften Kinder mit einer längeren Unterweisung zu versehen und sie durch diese wie durch den Konfirmationsakt nachdrücklich im Sinn des evangelischen Glaubens zu beeinflussen. Um diese Vorzüge zu erhalten, die Mißstände aber zu beseitigen, wurden Vorschläge gemacht, die auf ein zweifaches Katechumenat hinauskommen. Die bisherige Ordnung soll insofern bestehen bleiben, als alle Kinder im jetzt gebräuchlichen Konfirmationsalter unterrichtet werden; den Abschluß des Unterrichts soll eine feierliche Handlung bilden, die aber noch nicht alle Gemeinderechte verleiht. Danach soll eine weitere, mehrere Jahre umfassende Rüstzeit folgen, bei der die ganz freiwillig kommenden Älteren unterwiesen werden; bei ihrem Abschluß soll die Verleihung der noch ausstehenden Rechte erfolgen. Im einzelnen stimmen die Wünsche auch bezüglich dieser Ordnung nicht überein; während z. B. Wichern das Recht zur Teilnahme am Abendmahl von der Vollendung des zweiten Katechumenats abhängig machen wollte, wünschen andere es schon nach dem ersten Katechumenat zugesprochen zu wissen. Jedenfalls würden Bekenntnis und Gelöbnis beim Abschluß des ersten Katechumenats nicht zu fordern sein.

3. Beurteilung. Ohne jeden Zweifel leidet unser Konfirmandenunterricht darunter, daß die unterrichteten Kinder für viele Fragen der christlichen Erkenntnis und des christlichen Lebens noch nicht reif sind. Eine Heraufsetzung des Konfirmationsalters oder eine Erweiterung des Unterrichts, so daß auch die älteren Jahrgänge noch erfaßt werden, wäre sehr

zu begrüßen. Auch ist ganz richtig, daß viele Kinder jetzt nur der Sitte folgend zum Unterricht und zur Konfirmation kommen, und daß es eine für den städtischen, manchmal auch für den ländlichen Seelsorger tief bewegende Erfahrung ist, daß ein großer Teil der Konfirmanden jedes Jahres der Kirche die Treue nicht hält. Aber in unseren Verhältnissen würde, wenn Konfirmandenunterricht und Konfirmation in ein höheres Alter hinaufgeschoben würden, sicherlich nur ein geringer Teil der Heranwachsenden an beiden teilnehmen; manche, die gern teilnähmen, würden wahrscheinlich durch berufliche Verpflichtungen gehindert sein oder ihren Wunsch gegen andersartige Einflüsse nur schwer durchsetzen können. Die Kirche würde der durch die Kindertaufe übernommenen Verpflichtung an sehr vielen Kindern nicht mehr nachkommen können. Auch sind gerade die Jahre nach der Schulentlassung für die religiöse Einwirkung erfahrungsgemäß ganz besonders schwierig. Da nun der mit der Sitte gegebene Zwang zum Konfirmandenunterricht genau so wenig verwerflich ist wie der von den Eltern geübte Zwang zum Religionsunterricht in der Schule, so spricht alles für die Beibehaltung des Konfirmandenunterrichts in der jetzt üblichen Zeitlage. Andererseits ist eine Erweiterung der kirchlichen Unterweisung in den auf die Vollendung des 14. Jahres folgenden Lebensjahren sehr wünschenswert; es wird sich nur fragen, ob Teilnehmer dafür zu gewinnen sind. Möglich wäre das, wenn die Gewährung bestimmter Rechte, auf die viele Wert legen, von der Teilnahme an dem zweiten Unterricht abhängig gemacht würde. Aber welche Rechte sollten das sein? Das Abendmahlsrecht würde kaum so nachdrücklich begehrt werden, daß viele um seinetwillen jahrelang kirchlichen Unterricht auf sich zu nehmen geneigt wären. Ob die Erlangung des kirchlichen Wahlrechts oder der Wählbarkeit diese Wirkung haben würde, steht gleichfalls dahin. Wir müßten also damit rechnen, daß die Masse ohne die der zweiten Unterrichtsstufe vorbehaltenen Rechte bleiben würde. Das würde eine Aufhebung der Volkskirche bedeuten, zudem auch mannigfache Schwierigkeiten für solche im Gefolge haben, die in den Jugendjahren die Bedeutung jener Rechte nicht erkannten, später aber sie gern besitzen würden. Die Schwierigkeiten sind so groß, daß wir bei allem Einverständnis mit mancher Kritik doch an unserer Ordnung festhalten müssen. Die Reform muß vor allem darin bestehen, daß der Konfirmandenunterricht so lebensvoll als möglich erteilt, die Konfirmation einerseits schlicht-wahrhaftig, andererseits so eindringlich als möglich gestaltet werde (§ 45, 3), endlich die kirchliche Erziehung nach der Konfirmation nach Kräften ausgebaut werde.

Viertes Kapitel: Sonderfragen des Religionsunterrichts

§ 93. Das Recht des Religionsunterrichts

1. Das Problem. In jüngster Zeit ist lebhafter Einspruch gegen jeden Schulunterricht in Religion erhoben worden. A. Bonus erklärte: „Der direkte Schulunterricht in der Religion ist gefährlich, weil er keinen

anderen Erfolg hat und haben kann, als die wirklichen Voraussetzungen zu wirklicher Religion zu untergraben, indem er die Religion unfehlbar in die Beleuchtung rückt, sie sei eine Lehre wie andere Lehren, Lehrstoff für Verstand und Gedächtnis." Ähnlich urteilten andere. Ihre Anschauungen lassen sich etwa so zusammenfassen: Religion ist nicht Lehre, daher auch nicht Lehrstoff; sie ist vielmehr Gesinnung, Beziehung des Menschen zur Gottheit. Lehren kann man aber nur Kenntnisse, niemals Empfindungen und Gesinnungen. Daher ist Religion nicht lehrbar. Wenn sie doch auch in der evangelischen Kirche von jeher gelehrt worden ist, so ist das auf eine Verkennung des Wesens der Religion zurückzuführen. Sie ist intellektualistisch mißdeutet worden. Man lehrte Anschauungen, Kenntnisse, Wissen von der Religion, aber nicht Religion selbst. Eben damit hat man die Religion in falsche Beleuchtung gerückt. Wir werden sie, so scheint es, nur dann wieder den Menschen in die richtige Beleuchtung rücken, wenn wir aufhören, sie zu „lehren".

2. Urteil. Diesen Ausführungen liegt eine Wahrheit zugrunde. Religion ist allerdings in ihrem tiefsten Wesen ein Verhältnis der Seele zu Gott, also eine Sache reiner Innerlichkeit. Demnach ist sie tatsächlich nicht lehrbar, d. h. sie kann auf dem Wege der Belehrung unmöglich einem anderen übereignet werden. Denn sie ist nicht mit den Kräften des Gedächtnisses und des Verstandes zu erfassen. Diese Wahrheit ist oft nicht deutlich erkannt worden. Der ältere Protestantismus neigte zu der Meinung, dadurch, daß die evangelische Lehre verstandesmäßig und gedächtnismäßig eingeprägt werde, erwachse Glaube in den Herzen; und der Rationalismus glaubte gleichfalls, seine Religion auf dem Wege der Belehrung in die Menschen hineinbringen zu können.

Mit dieser Meinung müssen wir brechen. Wir können die Religion selbst nicht lehren. Wohl aber können wir vieles lehren, was mit der Religion eng zusammenhängt. Die Religion hat in der Geschichte sehr mannigfaltige Erscheinungsformen angenommen, und diese Erscheinungsformen haben die Entwicklung der Menschheit beeinflußt. Es gehört zur umfassenden Bildung, daß man die wichtigsten dieser Religionsformen kennt. Auch die christliche Religion, deren Einfluß uns auf Schritt und Tritt begegnet, hat verschiedene kirchliche Gestaltungen gebildet; wir dürfen an ihnen um so weniger teilnahmslos vorübergehen, als wir selbst von Kindheit auf zu einer dieser Gestaltungen gehören. Die Religionen, insbesondere die christliche Religion, haben die Entwicklung der Menschheit so stark bestimmt und beeinflussen die Entwicklung unseres Volks bis heut so nachdrücklich, daß wir weder die Geschichte der Welt noch die Deutschlands von ferne verstehen können, wenn wir nicht die Bedeutung der Religion beachten. Es gibt also Kenntnisse über die Religion, die zur allgemeinen Bildung gehören und die sehr wohl lehrbar sind; um ihretwillen brauchen wir Religionsunterricht.

Dazu kommt folgende Erwägung. So gewiß Religion kein Wissen ist, so gewiß ist sie, jedenfalls in Form der christlichen Religion, untrennbar mit einem bestimmten Wissen verknüpft. Man kann nicht Christ sein,

ohne von Christus zu wissen. Man wird kein rechter evangelischer Christ sein, ohne von der Reformation zu wissen. Wenn also auch durch die bloße Übermittlung von Religionskenntnissen keine Religion entsteht, so ist die Übermittlung bestimmter Kenntnisse doch notwendige Vorbedingung für die Entstehung der christlichen Religion, des evangelischen Glaubens in den Herzen. Erst recht wird diese Übermittlung notwendig, wenn es sich um die Ausgestaltung und Selbstbehauptung des Glaubens in dem geistigen Leben der Gegenwart handelt.

Endlich: der Religionsunterricht hat gar nicht allein die Aufgabe zu lehren. Letzten Endes sieht keinerlei Unterricht seine Aufgabe nur in der Bereicherung des Wissens und in der Beeinflussung des Verstandes. Jeder Unterricht will auf den ganzen Menschen wirken, also bilden. In besonderem Maße will das der Unterricht in bestimmten Fächern, wie z. B. Geschichte; in noch stärkerem Maß will es der Religionsunterricht. Der für diese Unterrichtsfächer oft gebrauchte Ausdruck „Gesinnungsunterricht" ist schief; in „Gesinnung" kann nicht „unterrichtet" werden. Aber richtig ist, daß der Unterricht in diesen Fächern auch auf die Bildung der Gesinnung einwirkt, anderenfalls würde er seinem Gegenstande nicht gerecht. Er erfüllt damit nur an seinem Teile die Aufgabe, die der Schule überhaupt zugewiesen ist: die Aufgabe der Erziehung (§ 87, 2). Namentlich der Religionsunterricht kann mit Fug in den Dienst der Erziehung gestellt werden. Damit aber fallen alle Bedenken gegen den Religionsunterricht dahin.

Religion ist nicht lehrbar. Aber wir müssen Kenntnisse lehren, die mit der Religion, insbesondere mit der christlichen Religion, zusammenhängen. Und der Religionsunterricht will nicht allein lehren; er will bilden und erziehen. Also bedeutet die Tatsache, daß Religion nicht lehrbar ist, keinen Einwand gegen den Religionsunterricht.

§ 94. Das Recht des konfessionellen Religionsunterrichts

1. Religionskundlicher Unterricht. Um den Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen, die mit der Eingliederung des Religionsunterrichts einer bestimmten Konfession in die staatliche Schule verbunden sind, zugleich um solchen Lehrern der Staatsschule, die kein inneres Verhältnis zu einer einzelnen Konfession haben, die Erteilung eines Religionsunterrichts zu ermöglichen, ist die Gestaltung des Religionsunterrichts im Sinn eines religionskundlichen Unterrichts empfohlen worden. Dabei würde es lediglich die Aufgabe des Unterrichts sein, die wichtigsten der geschichtlichen Religionen nach ihrer Entstehung, ihrem Wesen, ihrer Ausprägung in Sitte und Lehre sowie nach ihrer welthistorischen Auswirkung zu schildern (geschichtlicher, objektiver Religionsunterricht). Es ist nicht zu bezweifeln, daß ein solcher Unterricht die oben (§ 93, 2) besprochene Aufgabe der Bildungsvermittlung bis zu einem gewissen Grad erfüllen kann. Aber wenn er wirklich rein religionskundlich verfährt, also so objektiv als möglich die verschiedenen einander ausschließenden Religionen schildert, so muß ihm

notwendig die innere Wärme fehlen. Je objektiver der Lehrer dem Gegenstand gegenübersteht, um so kühler wird der Unterricht die Kinder lassen. Somit ist dieser religionskundliche Unterricht auch für die Staatsschule höchstens ein dürftiger Notbehelf. Er erscheint um so unzulänglicher, als Geschichte und Art der europäischen Völker, auch des deutschen Volkes, mit einer bestimmten Religion, der christlichen, aufs engste verwachsen sind. Ein Unterricht, der diese mit unserem geistigen Leben untrennbar verbundene Religion nicht anders würdigt als den Buddhismus oder den Islam, wird weder ihr selbst noch der europäischen Kultur noch dem deutschen Volke gerecht. Am allerwenigsten könnten die christlichen Kirchen sich damit zufrieden geben, daß ihren heranwachsenden Kindern Religionsunterricht dieser Art erteilt wird; sie müßten in jedem Fall für seine Ergänzung sorgen. Sie empfinden seine Art aber nicht nur als unzureichend, sondern geradezu als bedenklich, da er Religionen als gleichberechtigt nebeneinanderstellt, die sie nicht entfernt als gleichwertig anerkennen können. Auf diese Weise muß er Verwirrung in die Herzen der Kinder tragen.

2. Überkonfessioneller Religionsunterricht. Die gleichen Schwierigkeiten, wie sie der Vorschlag eines religionskundlichen Unterrichts voraussetzt, wollen andere durch Einführung eines allgemeinen, keiner einzelnen christlichen Konfession, vielleicht nicht einmal einer einzelnen Religion, dienenden Unterrichts beheben. Dabei wird angenommen, daß der Lehrer selbst dem geschichtlichen Phänomen Religion nicht in kühler Objektivität gegenübersteht, sondern daß er Religion besitzt, also auch mit eigener Anteilnahme Religionsunterricht erteilen kann. Aber es scheint den Befürwortern dieses Unterrichts unmöglich, die Lehrer der Staatsschule an eine bestimmte einzelne Religion (und sei es das Christentum!), noch viel unmöglicher, sie an eine einzelne der christlichen Konfessionen zu binden. Auch erklärt man es für unzulässig daß die Autorität des Staates in seinen Schulen zugunsten einer bestimmten Religion oder gar Konfession geltend gemacht werde. Den Kindern desselben Volkes, die die gleiche Schule besuchen (gedacht ist an „gemeinsame" Schulen und Simultanschulen § 87, 3), dürfe der Staat nicht die enge Auffassung einer Konfession vermitteln; seine Aufgabe sei es, über den Religionen und Konfessionen zu stehen und in der Schule zu weiter und freier Auffassung der religiösen Fragen zu erziehen. Dieser Vorschlag hat insofern einen Vorzug gegenüber dem des religionskundlichen Unterrichts, als er ein eigenes Verhältnis des Lehrers zu der Religion, in der er unterrichtet, voraussetzt, also auch mit seiner und der Kinder inneren Anteilnahme rechnet. Aber er stößt im übrigen auf um so ernstere Bedenken. Während der religionskundliche Unterricht mit den geschichtlichen Religionen als mit tatsächlichen Größen rechnet, will der überkonfessionelle Religionsunterricht in einer Religion unterrichten, die es gar nicht gibt. Eine allgemeine Religion, die weder christlich noch jüdisch noch buddhistisch ist, existiert nicht; sie müßte für diesen Unterricht eigens erfunden werden. Wenn die Freunde des allgemeinen Religionsunterrichts an die Vernunftreligion der Aufklärung als an die „all-

gemeine" Religion denken, so irren sie; diese Religion wird von keiner der geschichtlichen Religionen als ihrem Wesen entsprechend anerkannt; sie steht in wesentlichen Stücken im Widerspruch zu jeder dieser Religionen. Aber auch eine allgemeine, nichtkonfessionelle christliche Religion gibt es nicht. Die gesamte Christenheit ist in Konfessionen geteilt; über den Konfessionen steht keine christliche Gemeinschaft. Wenn eine Auffassung doch über ihnen zu stehen meinte, so würde sie mindestens von der katholischen Kirche nicht als christlich anerkannt, sondern nachdrücklich abgelehnt werden. Wer aber gibt dem Staat das Recht, eine Religion zu konstruieren, die es in Wirklichkeit nicht gibt, und in seinen Schulen in ihr unterrichten zu lassen? Wer gibt dem religionslosen Staat die Fähigkeit, zu tun, was nie in der Geschichte gelungen ist? Wollte er wirklich einen solchen Unterricht einführen, so müßten dagegen die Religionsgemeinschaften noch viel schärfer Einspruch erheben als gegen einen religionskundlichen Unterricht. Denn während der letztere sich wenigstens nicht in Gegensatz zu ihnen begibt, würde der überkonfessionelle Religionsunterricht die Kinder von vornherein in Widerspruch zu ihren Religionsgemeinschaften bringen. Sie würden ihm gegenüber noch viel mehr als gegenüber jenem die Aufgabe der Berichtigung haben.

Es mag scheinen, als ob diese Beurteilung des allgemeinen Religionsunterrichts in einem bestimmten Fall nicht zuträfe: dann nämlich, wenn er nicht allgemein religiös, sondern allgemein-christlich sein und diesen Charakter dadurch sichern will, daß er streng geschichtlich bleibt. Dabei unterliegt er ja anscheinend nicht dem Einwand, als müsse er eine nicht existierende Religion neu bilden. Er kann sich ja an die für alle christlichen Konfessionen maßgebenden und von allen anerkannten geschichtlichen Grundlagen des Christentums, an die Bibel, halten. Ein nach diesen Grundsätzen verfahrender Unterricht würde in der Tat nicht eine „allgemeine" Religion zu konstruieren brauchen; insofern ist er weniger angreifbar als anderer überkonfessioneller Unterricht. Aber er würde eben auch nicht überkonfessionell sein. Die Bibel verlangt Deutung. Wird sie vorurteilslos geschichtlich erklärt, so führt diese Deutung zu evangelischem Verständnis. Die katholische Kirche versteht sie ganz anders, nämlich nach ihrem Dogma. Außerdem würde der biblisch-geschichtliche Unterricht, wenn anders er nicht nur gewisse geschichtliche Kenntnisse vermitteln, sondern wirklich Unterricht in einer Religion sein will, eine Deutung und Zusammenfassung des biblischen Tatbestandes einschließen müssen, die ihm erst recht jeden überkonfessionellen Charakter nehmen würde. Das Wesentliche jener Kritik trifft also den überkonfessionellen Religionsunterricht auch dann, wenn er lediglich biblisch-geschichtlich verfahren will.

3. Konfessioneller Religionsunterricht. Nicht bloß um der Rücksicht auf die Religionsgemeinschaften willen, sondern aus Gründen der Sache selbst muß der Religionsunterricht der Schule in einer bestimmten Religion, sofern er christlich sein will, in einer bestimmten Konfession unterweisen. Wir müssen für evangelische Kinder evangelischen Religionsunterricht fordern. Und zwar müssen wir diese Forderung auch an die Staatsschule stellen.

Der Staat hat kein Recht, in einer anderen Religion unterrichten zu lassen, als die ist, in der die Eltern des Kindes leben und in der sie ihr Kind unterrichtet zu wissen wünschen. Mit Recht bestimmt daher die Verfassung des Deutschen Reiches vom 31. Juli 1919, daß der Religionsunterricht „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der betreffenden Religionsgemeinschaft" zu erteilen sei (Art. 149, Abs. 1).

Wenn trotz dieser klaren Sachlage dem konfessionellen Religionsunterricht vielfach Abneigung entgegengebracht wird, so liegt das zum großen Teil an den gerade in Fragen der Religion oft außerordentlich stark wuchernden Vorurteilen. Zum anderen Teil mag es aber auch in der Art begründet sein, wie der konfessionelle Charakter des Religionsunterrichts lange Zeit gehandhabt worden ist. Mit dem Wort Konfession ist für manchen schier unlösbar die Vorstellung dogmatischer Enge verbunden. Daran, daß sich diese Vorstellung festgesetzt hat, sind die Konfessionen nicht ganz unschuldig. Die katholische Kirche hält auf einen dogmatischen Unterricht; aber auch die evangelischen Kirchen haben dem Moment der Lehre in dogmatischer Ausprägung viel Raum gegeben. Die reichliche Benutzung biblischer Geschichten bedeutet an sich noch keine Abstellung dieses Brauchs, weil auch die biblischen Geschichten wieder in den Dienst des Dogmas gestellt werden können. Wir werden den Vorurteilen gegen „konfessionellen" Religionsunterricht am besten entgegenwirken, wenn wir ihn zwar nachdrücklich evangelisch, zugleich aber ohne den Charakter dogmatischer Enge gestalten. Das gilt von allem evangelischen Religionsunterricht. Für den Religionsunterricht der Staatsschule aber ist es sehr wohl möglich, solche Stoffe, die am stärksten die konfessionelle Sonderart zum Ausdruck bringen, auszuscheiden, um sie dem kirchlichen Unterricht zuzuweisen. Dadurch würde der Religionsunterricht der Staatsschule in die Lage versetzt, sich, ohne im mindesten die Grundsätze der Religionsgemeinschaften außer Acht zu lassen, dem Gesamtbild des Unterrichts einzufügen.

§ 95. Der Katechismus als Stoff des Religionsunterrichts

1. Geschichtliches. Wurden auch schon in alter Zeit biblische Stoffe für die kirchliche Unterweisung benutzt (§ 83,1), so waren doch Glaubensbekenntnis und Vaterunser der feste Bestand an Lehrstücken, der den Katechumenen vor der Taufe vermittelt wurde. Wie der Unterricht in diesen beiden Stücken, so hingen auch die später hinzutretenden Erweiterungen des Lehrstoffs mit dem praktischen kirchlichen Leben zusammen. Kenntnis der zehn Gebote wurde für die Ablegung der Beichte erforderlich. Auch die Kenntnis von Gebetformeln, wie des Ave-Maria, der Sakramente usw., war für die kirchliche Praxis notwendig. So bildete sich gegen Ende des Mittelalters ein ziemlich fest umschriebener Kreis von Stoffen der kirchlichen Unterweisung heraus. Außer den genannten Stücken begegnen noch Zusammenstellungen von Sünden nach bestimmten Gruppen, der Kirchengebote, der evangelischen Ratschläge u. a. In den Kirchen fanden sich die zehn Gebote oft auf Tafeln geschrieben und angeschlagen. Den Wal-

densern und den Böhmischen Brüdern wurde besonderer Fleiß in der Unterweisung nachgerühmt. Die „Kinderfragen" der Böhmischen Brüder ordneten das Apostolikum, den Dekalog und das Vaterunser unter die Gesichtspunkte der sog. theologischen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung.

Die Reformationszeit faßte die wichtigsten dieser Stücke unter verschiedenen Namen (Fragstücke, Handbüchlein, Catechesis, Katechismus u. a.) zusammen. Das Wort Katechismus bedeutet ursprünglich Unterricht; es wurde aber in dieser Zeit mehr und mehr zur Bezeichnung des für den Unterricht gebrauchten Buches. Von den zahllosen Katechismen des 16. Jhrh.s hat auf lutherischem Gebiet Luthers Kleiner Katechismus überragenden Einfluß gewonnen und behalten. Sonst sei nur noch der des schwäbischen Reformators Brenz genannt.

Luther hatte sich in seinen Predigten vielfach mit den Hauptstücken der christlichen Lehre beschäftigt. Nachdem er schon 1518 eine „Auslegung deutsch des Vaterunsers", im selben Jahr Decem praecepta Wittembergensi praedicata populo und 1519 eine „Kurze Form, das Paternoster zu verstehen und zu beten für die jungen Kinder im Christenglauben" herausgegeben hatte, folgten 1520 die „Kurze Form der zehen Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers" und 1522 „Ein Betbüchlein der zehn Gebot, des Glaubens, des Vaterunsers. Das Ave Mariam. Und etliche verdeutschte Psalmen." Das sind neben zahlreichen Predigten der folgenden Jahre die wichtigsten Vorarbeiten für die beiden Katechismen Luthers, die 1529 erschienen. Im Januar 1529 waren die drei ersten Hauptstücke des Kleinen Katechismus in Tafelform fertig, im März eine Beichtanweisung und das vierte und fünfte Hauptstück, gleichfalls in Tafelform. Alle fünf Hauptstücke mit einigen Beigaben sind in Buchform zuerst in niederdeutscher Sprache, wohl im April 1529, herausgekommen. Im Mai desselben Jahres lag eine entsprechende Zusammenstellung mit etwas veränderten Beigaben auch in hochdeutscher Sprache in Buchform vor. Inzwischen hatte aber Luther Ende April eine aus Predigten erwachsene ausführliche Auslegung der Hauptstücke als „Deutsch Katechismus" herausgegeben; diese Arbeit wurde fortan als „Großer Katechismus" von dem „Kleinen Katechismus" unterschieden. Es ist sehr wohl möglich, daß die Ausarbeitung der ersten Hauptstücke des Großen Katechismus schon vollendet war, als Luther die Zusammenfassung in Tafelform schrieb, daß also, obwohl die Tafeln im Druck früher vorlagen als der Große Katechismus, doch ihre Gestaltung von dem letzteren abhängig war (Joh. Meyer). Der Große Katechismus ist wesentlich eine Hilfe für die Pfarrer bei ihrer Auslegung des Katechismus geworden, der Kleine Katechismus wurde zum Volksbuch.

2. **Luthers Kleiner Katechismus** in der hochdeutschen Ausgabe umfaßt die fünf Hauptstücke, den Morgen- und Abendsegen, die Haustafel, das Traubüchlein, seit der dritten Ausgabe auch das Taufbüchlein, und die Beichtunterweisung. Luther hat an ihm, solange er lebte, allerhand Änderungen vorgenommen; das die Beichtunterweisung ersetzende Hauptstück „Vom Amt der Schlüssel" ist erst nach seinem Tod eingefügt worden.

Da die Texte der verschiedenen Ausgaben von einander abweichen, der Große Katechismus aber wieder mehrfach einen anderen Wortlaut bietet, auch in den späteren Drucken sich noch Änderungen eingefunden haben, ist eine nicht geringe Unsicherheit mit Bezug auf die Textgestalt eingetreten. Die Eisenacher Konferenz deutscher evangelischer Kirchenregierungen (§ 7, 3) gab einen Normaltext heraus, dem es jedoch nicht gelungen ist, die allgemeine Anerkennung zu erringen.

Der Kleine Katechismus wurde — neben der Bibel — das meistgebrauchte Buch der lutherischen Kirchen. Generation um Generation lernte ihn auswendig. Doch begann seit der Aufklärung auch die Kritik sich ihm gegenüber zu regen; seit der zweiten Hälfte des 19. Jhrh.s verstärkte sie sich. Seine Sprache scheint manchem zu altertümlich, sein Satzbau öfter zu schwerfällig; seine Gedankenbildung entspricht der theologischen Auffassungsweise des 16. Jhrh.s, so daß der Moderne mit ihr sich schwer abfinden kann (z. B. Erklärung des zweiten Artikels). Dazu kommt, daß der Kleine Katechismus Texte verwendet, deren Benutzung für den kirchlichen Unterricht unserer Zeit umstritten ist. Das gilt vor allem von dem Apostolikum; aber auch von dem Dekalog. Während das Apostolikum dem kritischen Theologen unserer Zeit Schwierigkeiten bietet, scheint das erste Hauptstück deswegen nicht für den christlichen Jugendunterricht geeignet, weil der Dekalog die Grundgebote der alttestamentlichen, nicht der neutestamentlichen Sittlichkeit zusammenstellt, und weil daher zwischen dem Wortlaut der Gebote und Luthers Erklärungen nicht geringe Unterschiede bestehen. Das dritte Gebot bietet besondere Anstöße, weil der evangelische Standpunkt kein Gottesgebot, wonach ein bestimmter Tag zu heiligen sei, kennt. Der Umstand, daß der alttestamentliche Wortlaut (Sabbat) geändert ist, hebt den gesetzlichen Charakter des Gebots nicht auf. An diese Unklarheit knüpft einerseits die puritanisch-gesetzliche Sonntagsfeier, andererseits der Kampf der Siebentagsadventisten gegen den Sonntag an. Schwere Bedenken werden auch gegen die Gruppierung des Katechismus geltend gemacht, namentlich in dem Sinn, daß die Voranstellung des Zehngebots den Unterrichtenden dazu verführe, ihn nicht als Wegweiser zum christlichen Leben, sondern nur als Mittel zur Wertung der Sündenerkenntnis zu benutzen. Endlich wird beanstandet, daß der Katechismus wichtige, ja unentbehrliche Gegenstände der christlichen Erkenntnis mit Schweigen übergehe (Leben Jesu bis zum Leiden, Lehre Jesu, Wesen des evangelischen Glaubens u. a.)

Diese Einwände dürfen keineswegs ohne weiteres beiseitegeschoben werden. Es ist nicht zu leugnen, daß die eigentümliche Struktur des Katechismus dem Jugendunterricht schwere Probleme auflegt. Zwar die aus der Voranstellung des Dekalogs sich ergebenden Nöte lassen sich unschwer beheben; der Katechismus darf nicht als systematisch geordnetes Lehrbuch aufgefaßt werden, und Luther selbst hat (im Großen Katechismus, Anfang des 2. Hauptstücks) das zweite Hauptstück unter den Gesichtspunkt gestellt, daß es zeigen soll, wie man dazu komme, die Gebote zu halten, „woher und wodurch solche Kraft zu nehmen sei". Aber so gewiß Luther

in den Erklärungen zu den zehn Geboten in genialer Weise den Standpunkt der christlichen Sittlichkeit zum Ausdruck gebracht hat, so große Schwierigkeiten bietet doch immer wieder das Verhältnis der Erklärungen zum alttestamentlichen Wortlaut (3. Gebot, Beschluß). Daß manche Satzverbindungen z. B. im dritten Hauptstück verwickelter sind, als der Unterricht für Kinder ohne Not ertragen kann, kann gleichfalls nicht bestritten werden. Dabei sind die Anstöße vom Standpunkt der Theologie her noch nicht in Rechnung gestellt. Sie haben freilich nur für Theologen mit kritischer Stimmung gegenüber der Kirchenlehre größeres Gewicht.

Dennoch werden wir der Forderung auf Ausschaltung oder Beiseitestellung des Kleinen Katechismus unsere Zustimmung entschieden versagen müssen. Er ist Jahrhunderte hindurch so eng mit dem Leben der lutherischen Kirche verwachsen, daß er unmöglich ausgeschieden werden kann. Nicht wenige seiner Formulierungen sind Bildungselemente des deutschen Volks geworden. Auch könnten Dekalog und Apostolikum, weil klassisches Gut auch der evangelischen Christenheit, in keinem Fall entbehrt werden. Müssen wir aber diese Stücke dem heranwachsenden Geschlecht vermitteln, so werden Luthers Deutungen erst recht unentbehrlich; sie sind es ja gerade, die dem Dekalog den alttestamentlich-gesetzlichen Charakter, dem Apostolikum den dogmatischen Charakter nehmen und sie zu Dokumenten evangelischer Frömmigkeit und Sittlichkeit machen. Die Art, wie Luther das persönliche Moment evangelischer Heilserfahrung zur Geltung bringt, ist so wundervoll, daß demgegenüber andere Bedenken wohl schweigen können. Auch der kritisch gestimmte Theologe wird sich sagen müssen, daß der Jugendunterricht der Kirche nicht die jeweilige theologische Erkenntnis des einzelnen Unterrichtenden zu vermitteln hat, sondern die Kerngedanken des evangelischen Christentums. Daß die Formen, die Luther im Katechismus seiner Erkenntnis gegeben hat, großenteils klassisch zu nennen sind, wird niemand bestreiten. Zur Überwindung der Schwierigkeiten, die der Katechismus unserer Zeit bietet, werden also andere Wege als die seiner Beiseitestellung gesucht werden müssen. Zahlreiche Bedenken werden bereits hinfallen, wenn der Katechismusunterricht es entschlossen vermeidet, dogmatisch zu verfahren und statt dessen durch und durch religiösen Charakter annimmt. „Sobald ist jedenfalls kein anderer Leitfaden zu erwarten, der diesem unschätzbaren Kleinod unseres evangelischen Volks auch nur irgend ebenbürtig an die Seite treten könnte. Aus den Tiefen eines religiösen Genius heraus geboren, von dem Lebensodem des Evangeliums getragen und durchweht, macht er immer wieder den Eindruck, als müsse er unmittelbar vom Geiste Gottes eingegeben sein" (Doerries).

3. **Der Heidelberger Katechismus.** Auch in der reformierten Kirche meldete sich bald nach Beginn der Reformation das Verlangen nach geeigneten Hilfsmitteln für die Jugendunterweisung. Mehrere Katechismen entstanden. In der deutschen Schweiz fand der von Leo Judä verfaßte (1534) die weiteste Verbreitung; er teilt den Stoff in vier Artikel: 1. Von dem Willen Gottes (Zehn Gebote), 2. Von der Gnade Gottes (Apostolikum), 3. Vom Gebet der Gläubigen (Vaterunser), 4. Von den

Sakramenten. Für das französische Sprachgebiet schuf Calvin 1538 einen Katechismus (ursprünglich französisch, rasch ins Lateinische übersetzt), der nach allgemeinen Ausführungen über Gott, Mensch, Sünde, Tod und Leben das Gesetz, den Glauben, das Gebet, die Sakramente und die Kirchenzucht behandelt. Bald folgte, gleichfalls zuerst französisch, ein größerer Katechismus, dessen lateinische Überarbeitung (1545) den zu den Bekenntnisschriften der reformierten Kirche gerechneten Catechismus ecclesiae Genevensis darstellt. Er zerfällt in vier Teile: De fide, de lege, de oratione, de sacramentis (die an 4. Stelle eingeschobene Teilüberschrift De verbo Dei steht nicht im Text). Ein Anhang bringt Gebete. Für die deutschen reformierten Kirchen wurde viel wichtiger der sog. Heidelberger Kachtechismus. Er ist das Werk einer die vorhandene reformierte Katechismenliteratur berücksichtigenden Kommission, die Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz eingesetzt hatte. Hervorragenden Anteil an deren Arbeiten hatte der Heidelberger Professor Zacharias Ursinus, dessen eigene Katechismen gleichfalls benutzt wurden. Die letzte einheitliche Form gab dem Werk Caspar Olevianus. 1563 erschien das Werk als „Katechismus oder Christlicher Unterricht, wie der in Kirchen und Schulen der Churfürstlichen Pfalz getrieben wird.“ Mehrere rasch sich folgende Ausgaben brachten kleine Änderungen; die wichtigste ist die Einfügung einer scharfen Verurteilung der römischen Messe (80. Frage, am schärfsten in der 3. Ausgabe; die Messe „eine Verleugnung des einigen Opfers und Leidens Jesu Christi und eine vermaledeite Abgötterei“). Der Katechismus umfaßt mit dieser Frage 129 Fragen, die in 3 Teile geordnet sind: 1. Von des Menschen Elend, 2. Von des Menschen Erlösung, 3. Von der Dankbarkeit. Der erste Teil zeigt die menschliche Verderbtheit an Mt 22, 37–40 auf; der zweite Teil behandelt Apostolikum und Sakramente; der dritte bezieht Dekalog und Unservater in die Darlegung ein. Die revidierte Pfälzer Kirchenordnung 1585 brachte einen Auszug aus diesem Katechismus, den sog. Kleinen Heidelberger Katechismus, der in der gleichen Einteilung nur 61 kurz formulierte Fragen bietet. Der Heidelberger Katechismus ist in weiten Gebieten der reformierten Kirche eingeführt, vor allem am Niederrhein, in Ostfriesland und Holland. Für Deutschland ist er das Gegenstück zu Luthers Kleinem Katechismus geworden.

Auch gegen den Heidelberger Katechismus ist mancher kritische Anstand geltend gemacht worden. Er trägt ja so gut wie Luthers Büchlein das Gepräge des theologischen Denkens des 16. Jhrh.s, und er verwertet genau die gleichen katechetischen Stücke der älteren Kirche. Insofern ist er nicht anders zu beurteilen als Luthers Katechismus auch. Seine Eigenart gegenüber dem letzteren bedingt aber in manchen Stücken eine andere Stellungnahme. Der Heidelberger stellt nicht die Hauptstücke wie einzelne Blöcke unverbunden nebeneinander; er gibt vielmehr einen einheitlichen Gedankengang, in den jene Texte kunstvoll einbezogen werden. Er bindet dadurch stärker an das eigene Gedankengefüge, das sich seinerseits an den Römerbrief anlehnt. In der nachdrücklichen Betonung der sittlichen Folgen der Erlösung („daß wir mit unserem ganzen Leben uns dankbar erzeigen“)

muß man einen Vorzug des Heidelbergers erkennen. Dagegen ist die mehr theologisch gehaltene Darstellungsweise ein Nachteil. Auch der Heidelberger weist prächtige Formulierungen auf, die der reformierten Kirche teuer geworden sind; zu der Höhe klassischer Vollendung, wie sie Luthers Katechismus zeigt, erhebt er sich aber nicht.

4. Unionskatechismen. Die Einführung der Union in mehreren deutschen Landeskirchen (§ 7, 1) ließ den Wunsch nach einem Katechismus aufkommen, der dieser neuen Kirchenform Rechnung trüge. Zwar wurden, wo lutherische und reformierte Gemeinden ihre konfessionelle Art behielten und nur unter dem gleichen Kirchenregiment sich zusammenfanden, die Sonderkatechismen weiter benutzt. Aber wo eine Verschmelzung beider Bekenntnisse sich vollzog, schien sie auch in der Aufstellung eines der Union Rechnung tragenden Katechismus Ausdruck finden zu müssen. Zwei Wege für die Herstellung eines solchen Katechismus wurden beschritten. Entweder suchte man den Katechismus Luthers und den Heidelberger ineinander zu arbeiten, wobei teils dieser teils jener die eigentliche Grundlage bildete; oder man schuf, nicht ohne Benutzung jener Katechismen, aber doch selbständig vorgehend, ein neues Buch, das die höhere Einheit der beiden Bekenntnisse darzustellen sich bemühte. Den zweiten Weg gingen der 1836 eingeführte Badische Katechismus, der Nassauische Landeskatechismus (1830) und von jüngeren Katechismen der für Rheinhessen (1875). Sonst haben die seit der zweiten Hälfte des 19. Jhrh.s entstandenen Unionskatechismen den ersteren Weg beschritten, der dem geschichtlichen Werden besser gerecht wird (K. Ullmann, Katechismus für die evangelisch-protestantische Kirche Badens, 1856; Evangelischer Katechismus, Wiesbaden 1888). Zu voller Befriedigung führt weder der eine noch der andere Weg. Die volle Preisgabe eines Kleinods, wie es die Katechismen des 16. Jhrh.s sind, ist doch ein zu schweres Opfer, als daß alle Glieder einer unierten Kirche es willig bringen könnten; die Verschmelzung der beiden Katechismen aber wird immer einen künstlichen Eindruck machen. Außerdem wird bei dem letzteren Verfahren immer derjenige Teil sich zurückgesetzt fühlen, dessen Katechismus nur den Einschlag, nicht die Grundfäden geboten hat. Die Durchführung der Union im Katechismusunterricht ist ein noch schwierigeres Problem als ihre Durchführung im Gottesdienst.

5. Notwendigkeit des Katechismusunterrichts. Aber ist überhaupt Katechismusunterricht notwendig oder berechtigt? Die Frage ist mit der anderen, ob konfessioneller Religionsunterricht berechtigt sei (§ 94, 3), noch nicht ganz entschieden. Denn die Möglichkeit besteht ja, einen Religionsunterricht nach den Grundsätzen der Konfession, aber lediglich auf Grund biblisch-geschichtlicher Stoffe, zu geben. Den Interessen des evangelischen Glaubens würde damit aber nicht im vollen Umfange gedient werden. Ohne eine zusammenhängende Unterweisung in der evangelischen Lehre würde das im Menschenherzen schlummernde Bedürfnis nach Erkenntnis nicht gestillt, die Abgrenzung von anderen Lehrauffassungen nicht geklärt, kurz die Erziehung zum evangelischen Christentum nicht vollendet. Ist aber Unterweisung in der evangelischen Lehre notwendig, so ergibt sich

das Verlangen nach einer kurzgefaßten, klaren Grundlage dafür, also nach einem Katechismus, von selbst. Diese Grundform muß einen feststehenden Wortlaut haben, damit der Unterricht sich immer wieder darauf beziehen kann. „Darum erwähle dir, welche Form du willst, und bleib dabei ewiglich. Wenn du aber bei den Gelehrten und Verständigen predigst, da magst du deine Kunst beweisen und diese Stücke so bunt kraus machen und so meisterlich drehen, als du kannst. Aber bei dem jungen Volk bleib auf einer gewissen einigen Form und Weise" (Luther, Vorrede zum Kleinen Katechismus).

6. Glaubens- und Sittenlehre. Der Katechismusunterricht wurde im 17. Jhrh. zu einem dogmatischen Unterricht in der Glaubenslehre. Die scholastisch-dogmatische Form dieses Unterrichts hat ihm jedes Vertrauen entzogen. Aber während die allgemeine Überzeugung dahin geht, daß für die Volksschulen eine Glaubenslehre über den Katechismus hinaus nicht in Frage kommt, stellt sich die Frage für den Konfirmandenunterricht und für die höheren Schulen anders. Der Konfirmandenunterricht soll – entsprechend seiner § 89, 2 beschriebenen Aufgabe – die Kinder in die Glaubensauffassung der Kirche einführen. Er wird ganz recht daran tun, wenn er unter Benutzung des von der Schule erarbeiteten Wissens eine zusammenhängende Darstellung zu geben sucht. Nur verträgt das Alter der meisten Konfirmanden keine eigentliche Glaubenslehre; es kann sich nur um eine volkstümlich-kindliche Darbietung der wichtigsten Grundgedanken handeln. Die oberen Klassen der höheren Schulen dürfen zwar gleichfalls keine Dogmatik bieten; aber sie sind in der Lage, die Grundgedanken erheblich weiter auszubauen und zu vertiefen. Dabei wird zuweilen die Benutzung der Confessio Augustana, etwa in ausgewählten Stücken, vorgeschrieben. Wenn diese Stücke richtig gewählt und nicht zu umfangreich gestaltet werden, ist dagegen kein Einwand zu erheben. Sehr wichtig aber ist, daß in den obersten Klassen der höheren Schule im Religionsunterricht die Fragen, die sich im Schüler regen und die sich auf Kirche, Religion und Weltanschauung beziehen, eine sachkundige Beantwortung finden. Das braucht nicht im Zusammenhang der Glaubenslehre zu geschehen; mehr empfiehlt sich die zwanglose, ob auch innerlich nicht unzusammenhängende Behandlung einer Auswahl brennender Fragen der Welt- und Lebensauffassung.

§ 96. Biblische Geschichte als Stoff des Religionsunterrichts

1. Geschichtliches. Biblische Erzählungen wurden in der alten Kirche gebraucht, um den Katechumenen Gottes Handeln mit den Menschen an Beispielen anschaulich zu machen; das zeigen die Apostolischen Konstitutionen (VII, 39), die Katechesen des Bischofs Kyrill von Jerusalem (gest. um 386; besonders 2. Katechese) und nicht zuletzt die Anleitung, die Augustin in der kleinen Schrift De catechizandis rudibus dem Diakon Deogratias für die allererste Unterweisung solcher gibt, die sich zur Aufnahme in den Katechumenat meldeten. Ähnlich sind biblische Erzählungen auch wohl

während des Mittelalters verwendet worden; gern wurden sie in Gedichtform gebracht und heidnischen Mythen zum Erweise der Wahrheit des Christentums gegenübergestellt (z. B. Ecloga Theoduli, etwa 9. Jhrh.). Die Benutzung solcher Stoffe in der Reformationszeit unterschied sich von dieser Art nicht wesentlich. Otto Brunfels reiht in seinen Catalogi virorum illustrium veteris et novi testamenti (1527) unter bestimmten Gesichtspunkten Reihen von Männern und Frauen der Bibel und allerhand andere biblische Daten aneinander. Luther hat den Wert der Beschäftigung mit den Historien gelegentlich gepriesen; in seinem Passionale (1529) hat er 49 Bilder zu biblischen Geschichten mit den dazu gehörigen Schriftworten zusammengestellt; sie reichen von der Schöpfung bis zur Verkündigung des Evangeliums in allen Landen. Der Reformierte Sebastian Castalio (gest. 1563) gab Dialogi sacri heraus, Erzählungen aus beiden Testamenten, die dialogisch zu gestalten waren. Die vielgenannte Historienbibel des Hartmann Beier (1555) ist eine Art biblisches Bilderbuch; zu jedem Bild ist der entsprechende biblische Text abgedruckt; doch legt der Verfasser bereits Gewicht darauf, zu versichern, daß die Historien „in eine richtige Ordnung der Zeit und Jahre, wie sie sich aufeinander begeben haben, zusammengebracht sind". Wenn somit auch der historische Gesichtspunkt gelegentlich berücksichtigt wird, so ist die Benutzung des Materials an biblischen Geschichten doch durchaus nicht geschichtlich im eigentlichen Sinn des Worts; vielmehr treten die Geschichten als Beweise in den Dienst der Lehre oder als veranschaulichende Beispiele in den der sittlichen Mahnung und Warnung. Das wurde auch in der Folgezeit zunächst nicht anders. Zwar bemühen sich Männer wie Justus Gesenius (Biblische Historien A und NT.s 1656) und Johann Hübner (Zweimal zweiundfünfzig auserlesene biblische Historien, 1714) um die biblische Geschichte; und der Unterricht beschäftigt sich allmählich mehr mit diesen Stoffen. Aber die Verwendung wird nicht wesentlich anders. Die biblische Erzählung wird unter pietistischem Einfluß zum Zweck der Erbauung, unter aufklärerischem Einfluß zum Zweck der moralischen Belehrung benutzt. Das 19. Jhrh. macht die biblische Geschichte allmählich zum festen Bestandteil des Religionsunterrichts der Schule; aber in der Richtung auf Einstellung der einzelnen Geschichten in einen großen geschichtlichen Zusammenhang kommt es über Ansätze nicht hinaus. Jetzt ist die Wichtigkeit des Unterrichts in biblischer Geschichte allgemein anerkannt; er wird als Anschauungsmittel ersten Ranges gewertet, aber man versucht auch in zunehmendem Maße, ihn in den Dienst einer Darstellung der Geschichte des Reiches Gottes zu stellen.

2. Die Auswahl. Während es hiernach keiner Auseinandersetzung über die Notwendigkeit des Unterrichts in biblischer Geschichte bedarf, sind die Grundsätze für die Auswahl der Erzählungen stark umstritten. Eine Strömung wendet sich nachdrücklich gegen die Verwendung atlicher Stoffe, weil sie zu einer Art Judenchristentum in der Jugenderziehung der Kirche führe. Die Gründe, die die Gegner der Verwendung des ATs im Unterricht anführen, sind nicht leicht zu nehmen. Das AT stellt eine Vorstufe des NT.s dar; wird es, wie im Unterricht herkömmlich geschieht, auf eine

Stufe mit dem NT gehoben, so wird das geschichtliche Verständnis des Verhältnisses der christlichen Religion zur israelitischen und damit die klare Erfassung des Wesens des Christentums und seiner Sittlichkeit unmöglich gemacht. Aber die völlige Entfernung des AT.s aus dem Jugendunterricht würde das Christentum aus seinen geschichtlichen Zusammenhängen reißen und so gleichfalls sein Verständnis erschweren. Außerdem würde sie den Jugendunterricht einer Fülle lebensvollsten Anschauungsstoffes berauben, der auf andere Weise nicht zu ersetzen wäre. Dieses Verfahren ist auch deswegen zu widerraten, weil das AT mit der gesamten Gedanken- und Vorstellungswelt des Christentums, ja, mit der deutschen Bildung untrennbar verbunden ist. Den Bedenken gegen die Benutzung atlicher Geschichten läßt sich auch auf andere Weise begegnen; nämlich einfach dadurch, daß sie wirklich geschichtlich, also nicht als Dokumente des Christentums, sondern einer Vorstufe desselben behandelt werden Zugleich wird darauf zu halten sein, daß der dem AT entnommene Stoff an biblischen Geschichten im richtigen Verhältnis zu dem ntlichen Stoff bleibe. Dem NT gebührt der Vorrang; das AT ist Vorbereitung auf das NT. Auch muß die Auswahl aus der atlichen Geschichte so getroffen werden, daß sie das religiös und ethisch Wertvollste herausgreift und zugleich die Entwicklung auf das NT hin deutlich macht.

Auch das NT muß sorgfältig auf die beste Auswahl hin durchforscht werden. Zwei wichtige Aufgaben hat der Unterricht in biblischer Geschichte des NT.s zu lösen; er soll den Kindern ein lebensvolles Bild der Persönlichkeit Jesu geben und das Werden der ersten Christenheit anschaulich vor Augen führen. Die zweite Aufgabe ist lange stiefmütterlich behandelt worden; der zur Verfügung stehende Stoff an „Geschichten" beschränkt sich ja auch auf die Apgsch. Zur Ergänzung muß der Unterricht für reifere Kinder die ntlichen Briefe verwenden. Dabei bieten sich freilich keine Erzählungen zu bequemer Verwendung; der Stoff muß mühsam gesammelt werden. Für die Schilderung Jesu geben die Evangelien reichen Stoff; die großen Schwierigkeiten liegen hier in der richtigen Auswahl und Anordnung, die die Ergebnisse der theologischen Forschung nicht unbeachtet lassen darf. Ein Leben Jesu in auch nur annähernd biographischer Form zu geben, liegt außerhalb des Bereichs der Möglichkeit; das Ziel kann nur sein, die Persönlichkeit Jesu den Kindern vor Augen zu führen. Daher ist für die Wahl nicht der Gesichtspunkt der Sammlung praktisch möglichst leicht anwendbarer Einzelzüge maßgebend, sondern der andere, daß jede Geschichte einen Zug zu dem Bild Jesu, wie es vor dem Auge der Kinder erstehen soll, hinzubringt.

3. Lebensbilder und Geschichte. Häufig wird gefordert, daß der Unterricht in der Biblischen Geschichte den Kindern vor allem Lebensbilder vermittele, d. h. daß er Persönlichkeiten in ihrem Werden und in ihrer Entfaltung zeichne. Von dieser Schilderung persönlichen religiösen Lebens würden dann auch kräftige, religiöse Impulse auf die Kinder ausgehen. In der Tat: es gibt keinen besseren Weg, um die innere Teilnahme der Kinder zu gewinnen, als den, ihnen Persönlichkeiten lebendig nahezubringen.

Das AT wie das NT bieten, auch abgesehen von der Person Jesu, reichlich Stoff, um diesen Weg einschlagen zu können. Aber das Recht jener Forderung ist nicht absolut. Wir dürfen nicht nur Lebensbilder geben, sonst würde kein wirkliches Geschichtsbild entstehen. Selbst wenn man das Wort Lebensbild in dem weiteren Sinn nimmt, in dem es auch Schilderungen aus dem Leben der christlichen Gemeinden einschließt, bedarf die Forderung der Ergänzung. Die Biblische Geschichte soll nicht bloß einzelne Charakterbilder zeichnen; sie soll in das geschichtliche Werden des Christentums einführen und muß darum Gesamtbilder zu zeichnen suchen. Daß dabei die religiöse Persönlichkeit nicht zu kurz komme, ist freilich außerordentlich wichtig.

§ 97. Andere Stoffe des Religionsunterrichts

1. Perikopen. Bereits Schulordnungen des ausgehenden Mittelalters fordern eine Erklärung der sonntäglichen Evangelien und Episteln. Die lutherische Reformation hat sich dieser Praxis nach kurzem Schwanken angeschlossen. Seit der Wittenberger Kirchenordnung 1533 wird häufig angeordnet, daß den Kindern in der Schule am Sonnabend das Evangelium des folgenden Sonntags erklärt werde. In den städtischen Schulen werden neben den Evangelien nicht selten auch die Episteln genannt. Der Zweck des Unterrichts ist die Vorbereitung auf den Gottesdienst. In den höheren Schulen hört der Perikopenunterricht seit dem 18. Jhrh. auf; in den Volksschulen blieb er bestehen, nur wurde er im Laufe des 19. Jhrh.s in den meisten deutschen Ländern (am wenigsten in Preußen) eingeschränkt (Festgeschichten) oder auch völlig beseitigt.

Unter heutigen Verhältnissen hat es keinen Sinn mehr, die Perikopen einer besonderen Behandlung im Schulunterricht zu unterziehen. Denn es ist nach der neueren Gestaltung der gottesdienstlichen Leseordnung (§ 39, 2) und erst recht der Textbenutzung durch die Predigt (§ 59, 5) völlig unmöglich, eine sichere Verbindung mit dem Gottesdienst des folgenden Sonntags herzustellen. Außerdem gibt es nicht mehr nur zwei, sondern viel mehr Reihen von Lesestücken, die natürlich nicht alle behandelt werden können.

2. Bibelspruch. Die Reformationszeit brachte eine große Zahl von „Spruchbüchern" hervor, die eine Sammlung von Sprüchen in bestimmter Ordnung (z. B. nach den Perikopen) enthielten. Das bekannteste ist das Rosarium des Valentin Trotzendorf in Goldberg (1565 gedruckt). Veit Dietrich gibt in seiner Summaria christlicher Lehr für das junge Volk (1546) für jede Perikope einen Wochenspruch mit kurzer Erklärung. Sprüche sind oft als Beweisstellen (dicta probantia) für die Katechismuswahrheiten gelernt worden, ja, diese Verwendung wurde die häufigste und bis heut gebräuchliche.

Daß es von hohem Wert ist, wenn die Kinder die bekanntesten und wertvollsten Sprüche der Bibel auswendig lernen, bedarf keines Nachweises. Freilich darf die Zahl der zu lernenden Sprüche nicht zu reichlich bemessen werden; in dieser Beziehung haben frühere Jhrh.e zu viel getan. Trotzen-

dorfs Rosarium enthielt 759 Sprüche! Auch ist es falsch, sie gleichsam als Beweisgründe zu benützen; vielmehr sollen sie zur Veranschaulichung und Befestigung wichtiger Gedanken dienen.

3. Bibellesen. Die Lateinschulen der Reformationszeit begannen, im Unterricht Bücher der Heiligen Schrift zu lesen; die Lesung diente aber größtenteils grammatischen Zwecken; ntliche Schriften wurden im Urtext gelesen. Die nachreformatorische Zeit baute diese Ansätze wenig aus oder ließ sie ganz verschwinden. Pietistische Anregungen beförderten das Bibellesen; in den Franckeschen Stiftungen wurde es stark gepflegt. Francke wünschte, daß die ganze Bibel so früh als möglich von Anfang bis zu Ende gelesen werden solle. Diesem Verlangen folgte der Unterricht nicht; aber das Bibellesen ist seit jener Zeit reichlicher geübt worden. Lateinschulen trieben im 18. Jhrh. in den obersten Klassen lectio continua; Volksschulen lehrten an biblischen Stoffen das Lesen. Seit dem 19. Jhrh. ist das Bibellesen in den höheren Schulen so gut wie allgemein eingeführt; in den Volksschulen konnte es – abgesehen von der Lesung der Perikopen – nur einen bescheidenen Platz erringen. Doch ordneten die preußischen Allgemeinen Bestimmungen von 1873 „die Erklärung zusammenhängender Schriftabschnitte aus den prophetischen Büchern des AT.s, besonders der Psalmen, und aus den Schriften des NT.s“ an. Neuere Bestrebungen suchen das Bibellesen – auch im Zusammenhange mit dem biblischen Geschichtsunterricht – noch stärker auszubauen.

Die Frage des Bibellesens ist nicht bloß eine Frage des Stoffs, sondern in erheblichem Maß auch eine solche der Methode. Insofern ist sie später (§ 99) zu behandeln. Hier sei nur gesagt, daß es von hohem Wert ist, wenn die Kinder nicht nur einzelne Stücke der Bibel (biblische Geschichten, Sprüche) im biblischen Wortlaut, sondern ganze biblische Bücher im Zusammenhang kennen lernen. Die Lesung der ganzen Bibel nach Franckeschem Muster ist ausgeschlossen; bloßes Lesen ohne jede Erklärung ist bei großen Teilen der Bibel zwecklos; und für Lesung der ganzen Bibel reicht – selbst ohne Erklärung – die Zeit nicht. Auch empfiehlt sich die Lesung großer Teile des AT.s aus inhaltlichen Gründen nicht; und die Episteln sind, mindestens teilweise, viel zu schwer, als daß sie von Kindern mit Nutzen gelesen werden können. Es kann sich nur um eine Auswahl handeln, bei der die geschichtlichen Bücher zu bevorzugen sind. Von den prophetischen und poetischen Büchern sowie von den ntlichen Briefen können nur geeignete Abschnitte gelesen werden.

4. Kirchenlied. Das Kirchenlied wurde erst spät Gegenstand des Religionsunterrichts. Seine Pflege fiel zunächst dem Gesangsunterricht zu, der durch die Bedürfnisse des Gottesdienstes zu einem nicht geringen Grade bestimmt wurde. In neuerer Zeit wurde aber auch im Religionsunterricht auf Erklärung und Einprägung von Kirchenliedern Rücksicht genommen. Preußen wollte 1873 höchstens 20 Lieder gedächtnismäßig angeeignet wissen; dazu kommt eine weitere Anzahl, die der Konfirmandenunterricht bespricht und memorieren läßt.

Daß unsere schönsten Kirchenlieder Eigentum der heranwachsenden Christen werden müssen, versteht sich. Die Auswahl muß vor allem die

Lieder treffen, die am tiefsten ins Volk gedrungen sind; schwer verständliche sind fortzulassen. Für den Unterricht der Schule und der Kirche zusammen werden keinesfalls mehr als 20 bis 30 Lieder gelernt werden dürfen; doch steht nichts im Wege, daneben andere Lieder mit den Schülern zu lesen und sie zu erklären.

5. Kirchengeschichte. Der geschichtliche Sinn ist in den evangelischen Kirchen spät erwacht; daher ist es kein Wunder, wenn der Religionsunterricht sich erst im Laufe des 19. Jhrh.s der Kirchengeschichte zuwandte. Vorher kam er über ein gelegentliches Gedenken an die großen Taten und Männer der Reformation kaum hinaus. Seitdem hat der Religionsunterricht der Schule und teilweise auch der Konfirmandenunterricht die Kirchengeschichte aufgenommen. Die höheren Schulen widmen ihr von den mittleren Klassen an viel Aufmerksamkeit; die Geschichte der Reformation wird besonders betont. Die Volksschule kann für diesen Stoff wenig Zeit erübrigen. Doch bestimmte Preußen 1873, daß sich an die Besprechung der ersten Ausbreitung des Christentums die Geschichte der Begründung des Christentums in Deutschland, der deutschen Reformation und Nachrichten über das Leben der evangelischen Kirche in unserer Zeit anschließen sollten.

Wir dürfen uns der Wichtigkeit kirchengeschichtlichen Unterrichts gerade für unsere Zeit nicht verschließen. Nur durch ihn werden wir das richtige Verständnis für die Entwicklung der Konfessionen, insbesondere für die Notwendigkeit der Reformation und die Entstehung der evangelischen Kirche vermitteln können. Daß dem Volksschüler nur die Grundzüge der kirchengeschichtlichen Entwicklung und außerdem einige der allerhervorragendsten Gestalten der Kirchengeschichte – vor allem Luther! – nahegebracht werden können, ergibt sich aus der dafür zur Verfügung stehenden Zeit und aus dem Alter und Reifegrad der Schüler. Die höheren Schulen sollten den kirchengeschichtlichen Unterricht noch kräftiger pflegen, als gewöhnlich geschieht.

§ 98. Das Lehrverfahren im Religionsunterricht

1. Die psychologischen Voraussetzungen. Das Lehrverfahren muß sorgfältig auf die Bedingungen eingestellt werden, mit denen der Unterricht zu rechnen hat. Die wichtigsten Voraussetzungen sind in der Psyche des Kindes gegeben. Es war der schwerste Fehler der religiösen Unterweisung früherer Zeiten, bis ins 18. Jhrh. hinein, daß dieser Faktor ohne genauere Beachtung blieb. Erst die Pädagogik der Aufklärung, dann vor allem Pestalozzi, haben auf die Eigenart des Kindes stärker Rücksicht genommen. Die Forschungen der letzten Jahrzehnte über die Seele des Kindes haben auch die religiösen Gesichtspunkte ernstlich in Erwägung gezogen. Bei ihrer Verwertung bleibt zu beachten, daß der Religionsunterricht es mit sehr verschiedenen Altersstufen zu tun hat; das Seelenleben des Kindes macht schon während der acht Jahre der Schulpflicht erhebliche Wandlungen durch; noch stärker zeigen sich solche bei den Schülern und Schüle-

rinnen höherer Lehranstalten während des Besuchs der oberen Klassen. Auch der Unterschied zwischen dem Seelenleben des Knaben und des Mädchens wird von den Unterscheidungsjahren an zu einem Faktor von bedeutendem Gewicht. Die Knabenklasse der Konfirmanden will anders angefaßt sein als die Klasse der Konfirmandinnen.

Die Psyche des Kindes unterscheidet sich von der des Erwachsenen vor allem durch das Zurücktreten der verständigen Reflexion. Das nüchterne Überlegen ist Sache reiferen Alters. Darum war es ein schwerer Fehler der Aufklärung, daß sie dem Kinde Gott beweisen wollte. Es mag sein, daß solche Beweise, dem Gedächtnis fest eingeprägt, haften bleiben und später einmal zu denken geben können; daß sie im geringsten religiöses Leben erzeugen helfen sollten, ist eine völlig irrige Annahme. Die Reflexion darf im Religionsunterricht, entsprechend dem Wesen der Religion, niemals in den Vordergrund treten. Ein relatives Recht gewinnt sie aber überhaupt erst, wenn es sich um reifere Kinder handelt. Die Religion des Kindes lebt ganz im Gefühl und in den mit den Gefühlsregungen zusammenhängenden Vorstellungen der Phantasie. Die Gefühlsregungen, die mit dem religiösen Leben zusammenhängen, sind mannigfaltig; besondere Hervorhebung verdient das Gefühl der Ehrfurcht vor der unendlichen, unbegreiflichen Majestät Gottes. Daneben ist aber auch das Gefühl sicheren Schutzes in Gottes Hut und in Verbindung damit das des kindlichen Vertrauens zu dem „lieben“ Gott leicht erweckbar; in ihm wurzeln die kindlichen Gebete, soweit sie aus eigenem Empfinden stammen. Auch das Bewußtsein der Verpflichtung zum Gehorsam gegen Gottes Willen und infolgedessen auch das der Verschuldung im Falle des Ungehorsams sind durchaus kindlicher Art; fern liegt dagegen dem Kind jede allgemeine Reflexion über seine Sündhaftigkeit; eine krasse Schilderung menschlicher Verderbtheit würde es teils völlig falsch, teils überhaupt nicht verstehen. Das dem Kind innewohnende Autoritätsgefühl hat auch für sein religiöses Leben hohe Bedeutung.

2. **Die Benutzung des Gedächtnisses.** Ist es statthaft, Kinder bestimmte religiöse Stoffe (Lieder, Gebete, Sprüche) gedächtnismäßig auswendig lernen zu lassen? Gegen die außerordentliche Belastung des Gedächtnisses im 17. und im Anfang des 18. Jhrh.s erhob die Aufklärung scharfen Widerspruch; ihre energischsten Vertreter forderten, daß nichts Unverstandenes gelernt werden dürfe. Die Überwindung der Aufklärung brachte eine neue Häufung des Memorierstoffs; die Gegenbewegung gegen diese Erscheinung hält bis in die Gegenwart an. Daß eine Überlastung des kindlichen Gedächtnisses sehr vom Übel ist, wird nirgends bestritten; daß sie aber sofort eintritt, wenn nicht voll Verstandenes eingeprägt wird, ist durchaus falsch. Sollte nur ganz Verstandenes memoriert werden, so dürfte durch eine Reihe von Jahren überhaupt nicht memoriert werden. Die Folge wäre mangelnde Übung der gerade im kindlichen Alter sehr entwicklungsfähigen Gedächtniskraft. So ist denn gegen die gedächtnismäßige Einprägung religiöser Stoffe bereits vom ersten Schuljahre an kein Einspruch zu erheben; aber die Auswahl muß nach Umfang und Faßlichkeit

peinlich sorgfältig erwogen werden. Dabei ist genau zu beachten, daß das Memorieren wie überhaupt so ganz besonders im Religionsunterricht auch Kindern mit schwächer entwickeltem Gedächtnis unter keinen Umständen zur Last werden darf.

3. Akroamatisches Verfahren und Frageverfahren. Soll der Lehrer, um den Stoff des Religionsunterrichts dem Kind nahezubringen, selbst vortragen, lehren, erzählen (akroamatisches Verfahren; das Kind hört zu), oder soll er durch Frage und Antwort den Unterricht zum Zwiegespräch machen (erotematisches Verfahren)? Die Einseitigkeit früherer Zeiten, die den Lehrer den Stoff zur gedächtnismäßigen Aneignung vortragen und die Frage nur als Mittel zur Erforschung des Grades der Aneignung (Gedächtnisfrage, Prüfungsfrage) benutzen ließ, ist seit dem 18. Jhrh. überwunden. Niemand wird heut mehr solcher mechanischen Anwendung der Frage das Alleinrecht geben, niemand die Belebung des Unterrichts durch Frage und Antwort geringschätzen. Größer ist neuerdings die Gefahr, daß ununterbrochen gefragt und dadurch die nachhaltige, innerliche Aufnahme des Dargebotenen gestört wird. Das Richtige ist der Wechsel von zusammenhängender Darbietung und gesprächsweisem Unterricht. Dabei können sich alle Fähigkeiten des Lehrers wie der Schüler entfalten, ohne daß die eine oder die andere einseitig angestrengt wird. Wann dieses und wann jenes Verfahren anzuwenden ist, das entscheidet sich teils nach dem natürlichen Abwechslungsbedürfnis, teils nach dem Ziel, das der fragliche Teil des Unterrichts verfolgt, zu einem nicht geringen Grad aber auch nach dem zu behandelnden Stoff. Biblische Geschichten müssen erzählt werden; erst wenn sie vom zuhörenden Kind innerlich aufgefaßt sind, darf die Frage als Mittel des Erklärungsverfahrens zur Anwendung kommen. Ein ernster Hinweis, der sich aus dem besprochenen Stoff ergibt, soll vom Lehrer selbst gegeben werden; andernfalls leidet die Unmittelbarkeit. Da die christliche Religion keine Vernunftreligion ist, ist der der extremen Sokratik (§ 84, 2) zugrunde liegende Gedanke, daß jede religiöse und sittliche Wahrheit aus dem Kind durch Fragen herauszuholen sei, verfehlt; das Kind muß mit der geschichtlichen Offenbarung vertraut gemacht werden, ehe sein Denken zu eindringenderem Verständnis derselben aufgerufen werden kann. Somit ergibt sich, daß neben dem Erzählen und zusammenhängenden Lehren das Frageverfahren seinen vollberechtigten Platz hat; es vermittelt nicht nur den Grad der gedächtnismäßigen Aneignung, sondern auch das Maß des Verständnisses, und es vermag, geschickt gehandhabt, das eigene Denken des Kindes zur fortschreitenden Klärung des Verständnisses eines gegebenen Stoffes und zur Erzielung bestimmter Erkenntnisse anzuleiten (entwickelndes Frageverfahren).

Die Technik dieses Frageverfahrens, von der heutigen Methodik sehr sorgfältig gepflegt, ist gewiß nicht die Hauptsorge bei der Erteilung des Religionsunterrichts. Aber auch der Pfarrer sollte diese Technik beherrschen und sich in ihrer Anwendung gewissenhaft selbst kontrollieren (Denkfragen; keine Entscheidungsfragen; keine Doppelfragen; Stellung des Frageworts am Anfang usw.).

§ 99. Der biblische Unterricht im allgemeinen

1. Bibelgebrauch. Die Bedeutung der Bibel für die christliche Religion, insbesondere für die evangelische Kirche zwingt dazu, die Kinder nicht bloß über die Bibel zu unterrichten, sondern sie auch in die Bibel selbst einzuführen. Das geschieht am besten durch eigenes Lesen der Bibel. Selbstverständlich kann die Bibel erst dann gelesen werden, wenn die Kinder nicht nur fertig lesen können, sondern auch die nötigsten Voraussetzungen für das Verständnis besitzen, also jedenfalls nicht in den ersten Schuljahren; in größeren Zusammenhängen können biblische Stücke nicht vor dem 7. Schuljahr gelesen werden. Die Auswahl muß auf die Fassungskraft der Kinder Rücksicht nehmen; geschichtliche Abschnitte, namentlich aus dem NT, sind zu bevorzugen. Schwerverständliches ist ganz beiseitezulassen, doch können Schüler der oberen Klassen höherer Schulen in das Verständnis eines der ntlichen Briefe eingeführt werden. Zum Bibellesen gehört notwendig die Vertrautheit mit der äußeren Gestalt der Bibel; also mit der Reihenfolge der biblischen Bücher und mit ihrem wichtigsten Inhalt (Bibelkunde). Das Aufschlagen von Bibelstellen ist zu üben.

2. Bibelverständnis. Eine sehr wichtige Aufgabe des Religionsunterrichts ist es, den Kindern von vornherein die richtige Stellung zur Bibel zu vermitteln. Daß die Schule die Bibel lange Zeit vom Standpunkt der Verbalinspiration aus ansehen lehrte, das hat dieser ungeschichtlichen Auffassung ihren großen Einfluß auf die evangelischen Gemeinden verschafft. Solange die Schule jeden Bibelspruch, ganz abgesehen von dem Zusammenhang, in dem er steht, als unfehlbares Gotteswort behandelt, ist ein wirkliches Verständnis der Bibel ausgeschlossen. Der Religionsunterricht muß daher alle Mühe darauf verwenden, die Kinder in ein geschichtliches Verständnis der Bibel einzuführen. Dazu gehört, daß ihnen nicht bloß die Entstehung der Bibel im allgemeinen anschaulich gemacht wird, sondern auch die Art, wie die biblischen Bücher (z. B. die Briefe des NT.s) aus ihrer Zeit heraus erwachsen sind. Zugleich muß das Verständnis für das Verhältnis von AT und NT geklärt werden. Die Art, wie der Unterricht selbst die Bibel gebraucht, muß beständig daraufhin geprüft werden, ob sie nirgends gegen das geschichtliche Verständnis der Bibel verstößt. Auf der anderen Seite muß der Unterricht die Ehrfurcht vor der Bibel als dem Zeugnis der geschichtlichen Offenbarung Gottes und dem Mittel, durch das Gott auch heut zur Christenheit redet, zu wecken und zu pflegen suchen.

3. Vollbibel, Schulbibel, Biblisches Lesebuch. Soll der Unterricht die Vollbibel oder eine für den Schulgebrauch hergerichtete Bibelausgabe benutzen? Für die Vollbibel spricht, daß der Schulgebrauch auch den Hausgebrauch beeinflußt; benutzt die Schule keine Vollbibel, so ist es möglich, daß in manches Haus gar keine Vollbibel kommt. Aber die Bibel behandelt, zumal im AT, die geschlechtlichen Dinge mit solcher Offenheit und Breite, daß pädagogische Gründe für eine Schulausgabe entscheiden; es sei denn, daß man die Bibeln nur in der Unterrichtsstunde austeilen und nachher wieder im Klassenschrank verschließen will (Kabisch). Eine „Schul-

bibel", die nur die am leichtesten zu mißbrauchenden Stellen fortläßt, hat gegen sich, daß sie auf die in ihr fehlenden Stellen geradezu aufmerksam macht. So empfiehlt sich am meisten die Benutzung eines Biblischen Lesebuchs, das in der äußeren Anordnung der Bücher ganz der Bibel folgt, aber wenigstens aus dem AT weit mehr als die Schulbibel ausscheidet, nämlich alle für die Schule gänzlich entbehrlichen Abschnitte, namentlich aus den geschichtlichen, aber auch aus den „Lehrbüchern" und den Propheten. Das NT kann in diesen Lesebüchern ohne jede wesentliche Auslassung gedruckt werden; wenige Sätze oder Satzteile pflegen beiseitegelassen zu werden. Das Biblische Lesebuch kann auch sonst durch leise Überarbeitung der Lutherschen Übersetzung, durch Absetzen der Zeilen in den poetischen Stücken, durch Herausheben von Abschnitten, durch Beifügung kurzer erklärender Anmerkungen, durch Beigabe einiger Abbildungen usw. — für den Schulgebrauch eingerichtet werden.

§ 100. Der Unterricht in der Biblischen Geschichte

1. Die Übermittlung. Geschichten müssen erzählt werden. Dieser Satz behält seine Geltung, auch wenn die einzelnen Geschichten letztlich dazu dienen sollen, Bausteine zu einer Darstellung der Geschichte zu bieten. Wer gut erzählen kann, hat das Ohr der Kinder. Pedantische Enge hat gefordert, daß die Geschichten genau nach dem biblischen Wortlaut zu erzählen seien. Das wird weder durch die Ehrfurcht vor der Bibel gefordert noch gar durch pädagogische Gesichtspunkte nahegelegt. Im Gegenteil: die Erzählung muß zugleich zur Erklärung dienen; alle Schwierigkeiten werden am besten in der Erzählung selbst erklärt. Es kommt dabei darauf an, „das Allgemeine zu verdichten, das Innere anschaulich zu machen, die seelischen Vermittlungen zu schaffen und durch Handlung das Herz zu ergreifen" (Kabisch). Dazu dienen besonders die Mittel der Ausmalung und der Einführung der direkten Rede. Nur darf die Ausmalung nie vergessen, daß es sich darum handelt, eine Geschichte der Bibel den Kindern vertraut zu machen; der Erzähler soll sich in die geschichtliche Situation versetzen und aus ihr heraus gestalten. Der Anschluß an den biblischen Text ist dabei immer wieder zu suchen; namentlich in den Worten Jesu, aber auch sonst bei bekannten und wichtigen Worten empfiehlt es sich, ihn treu festzuhalten. In vielen Fällen redet das Schriftwort mit so schlichter Wucht zum Kindesherzen, daß jede Änderung sich von selbst verbietet.

2. Die weitere Behandlung. Nicht nur für die biblischen Geschichten, aber für sie in ganz besonderem Maß ist die Benutzung der von T. Ziller ausgebildeten fünf „Formalstufen" üblich geworden. Danach sollte jeder Stoff, also auch jede Geschichte, durch Analyse, Synthese, Assoziation, System und Methode, oder, wie W. Rein deutsch und zugleich erläuternd sagt, durch Vorbereitung, Darbietung, Verknüpfung, Ordnung und Anwendung hindurchgeführt werden. Wenn dieser Forderung auch sicherlich ein gewisses sachliches Recht innewohnt — die mit den fünf „Stufen" gegebenen Gesichtspunkte verdienen in der Tat an die Stoffe des Religionsunterrichts heran-

gebracht zu werden —, so ist doch der Schematismus, der die Anwendung der Stufen in jedem Fall in voller Zahl und in gleicher Reihenfolge fordert, mit aller Entschiedenheit zu verwerfen. Wenn nach kurzer Vorbereitung die Geschichte erzählt ist (Darbietung), so wird nur noch eine Besprechung nötig sein, die wohl auch auf die Verknüpfung mit anderen Stoffen achten und die nötige Ordnung in die kindliche Vorstellungswelt bringen muß, die daneben aber auch andere Pflichten hat. Am besten werden die einzelnen Abschnitte noch einmal erzählt; dann muß durch Fragen festgestellt werden, inwieweit das Erzählte aufgefaßt und verstanden worden ist; Unverstandenes ist zu erläutern. Durch Heranziehung von Vorstellungen, die zu dem Erzählten in innerem Verhältnis stehen (Ähnlichkeit, Gegensatz), wird der Inhalt der Geschichte beleuchtet (Verknüpfung). Eine „Anwendung" im Sinn religiös-sittlicher Fruchtbarmachung darf am allerwenigsten mit mechanischer Regelmäßigkeit an bestimmter Stelle kommen; und da der Zweck des Unterrichts keineswegs in einer Zuführung guter Lehren besteht, braucht sie überhaupt nicht regelmäßig mit der Besprechung verbunden zu werden. Die rechte Kunst besteht darin, die Geschichte so zu behandeln, daß die Anwendung sich den Kindern ganz von selbst, höchstens mit leiser Nachhilfe des Lehrers, ergibt.

3. Die Einprägung. Die in dieser Weise behandelte Geschichte prägt sich den Kindern von selbst ein. Nacherzählen in der Unterrichtsstunde, Nachlesen im Biblischen Lesebuch hilft dazu. Ein weiteres Nachlesen kann auch als Hausaufgabe gefordert werden. In keinem Falle ist Einprägung des biblischen Wortlauts zu verlangen, weil diese Forderung dem Gedächtnis zu viel zumutet und dadurch dem Kind die Geschichten, die es in der Schule innerlich miterlebt hat, hinterher zur Pein macht.

§ 101. Katechismus und Kirchenlied

1. Geschichtliche Anlehnung des Katechismusunterrichts. Der Katechismus bietet manche besonderen methodischen Schwierigkeiten; die größte ist die, daß seine Sätze abstrakt sind und daher schwer das Interesse des Kindes fesseln. Die Kunst des Unterrichts muß das Abstrakte anschaulich-konkret gestalten. Das geschieht am besten durch Anlehnung an die Geschichte. Der Katechismussatz, besser die in einem solchen enthaltene Frage, mag in einer die Aufmerksamkeit erweckenden Form als Ziel aufgestellt werden; der eigentliche Unterricht muß seinen Ausgang von einer Darstellung realen Lebens, also von der Geschichte, nehmen. Selbstverständlich ist die Auswahl so zu treffen, daß die Katechismuswahrheit sich ungezwungen der Geschichte entnehmen läßt. In vorderster Linie wird dabei die biblische Geschichte stehen; an die Geschichte Jesu ist jedenfalls der zweite, an die Geschichte der ersten Gemeinde der dritte Artikel des zweiten Hauptstücks anzuschließen. Es kann aber auch fruchtbar sein, die Geschichte Luthers zur Anlehnung für manche Stücke seines Katechismus zu benutzen.

Aber auch wenn man diese geschichtliche Anlehnung sehr hoch zu schätzen geneigt ist, wird sie doch nicht das einzige Mittel der Veran-

schaulichung bilden dürfen. Vielmehr würde, wenn sie es täte, die Gefahr entstehen, daß zwischen der eigenen Welt des Kindes und dem Katechismus eine schwer überbrückbare Kluft entstände. Daher ist auch die in der eigenen Erfahrungswelt des Kindes gegebene Anschauung bei der Behandlung der Katechismussätze ausgiebig zu verwerten.

2. Selbständiger Katechismusunterricht. Eine Frage für sich ist es, ob der Katechismus nur in gleichsam beiläufiger Anlehnung an geschichtliche Stoffe oder in geschlossenem Zusammenhang als selbständiger Unterrichtsgegenstand behandelt werden soll. Im ersteren Falle wird mindestens eine Zusammenfassung der im Verlauf des geschichtlichen Unterrichts, abweichend von ihrer Reihenfolge im Katechismus, einzeln besprochenen Katechismusstücke gefordert werden müssen. Der Bedeutung des Katechismus aber wird es besser entsprechen, wenn diese Zusammenfassung, die ja doch auf vielerlei, über mehrere Schuljahre verstreute Stoffe zurückgreifen müßte, weiter ausgebaut und ihm so ein selbständiger Platz im Unterricht gegeben wird.

3. Andere Fragen. Luthers Erklärungen wollen wirklich Erklärungen der Hauptstücke sein; und ihre Deutung ist für den evangelischen Religionsunterricht maßgebend. Denn erst sie machen den israelitischen Dekalog zu einer Sammlung christlicher Gebote, erst sie sichern dem Apostolikum das evangelische Verständnis. Es ist darum falsch, Text und Erklärung nebeneinanderzustellen und beide für sich zu erklären. Vielmehr sind sie als ein Ganzes zu nehmen, das nach Luther zu deuten ist. Die damit gegebenen Schwierigkeiten sind für den am Buchstaben Haftenden groß; für den, der wirklich Luthers Absicht innerlich zu erfassen sucht, sind sie durchaus überwindbar.

Luthers eigene Absichten helfen auch die Frage entscheiden, ob der Katechismusunterricht in systematischem Zusammenhang im eigentlichen Sinn erteilt werden solle. Die Frage ist zu verneinen. Das Bedürfnis nach zusammenhängender Darlegung der christlichen Glaubenswahrheiten kann nur für reifere Schüler anerkannt werden; und für sie kann es in anderer Form als durch den Katechismus befriedigt werden.

4. Die Kirchenlieder wollen besonders vorsichtig behandelt sein, weil sie als dichterische Schöpfungen es am wenigsten vertragen, durch ein kunstreiches Frage- und Antwortspiel bis in alle Einzelheiten hinein „erklärt" zu werden. Gewiß muß manches an ihnen verdeutlicht werden; namentlich gilt das von schwerverständlichen Ausdrücken und Wendungen. Aber das kann ohne viel Fragen geschehen. Im übrigen wird es das richtigste sein, die Schüler vorbereitend in die Stimmung zu versetzen, aus der heraus das Lied zu verstehen ist, und sie dann durch den angemessenen Vortrag des Liedes sich in dasselbe „einfühlen" zu lassen (Kabisch). Dabei kann die Anlehnung an geschichtliche Stoffe, ähnlich wie beim Katechismus, außerordentlich nützlich sein. Die von Lehmensick empfohlene Art, die Lieder aus der Situation, in der sie gedichtet worden sind (oder sein könnten), für die Kinder neu herauswachsen zu lassen, ist für viele Lieder trefflich brauchbar; sie hat gegenüber der Anlehnung an biblisch-geschichtliche Stoffe

in nicht wenigen Fällen einen großen Vorzug: der Lehrer braucht nämlich dabei nicht mit der Gefahr zu rechnen, daß sich in den Kindern verfehlte Vorstellungen über die geschichtliche Stellung des Liedes festsetzen. Aber auch Lehmensicks Methode darf nur behutsam angewendet werden. Unsere Kenntnis von der Entstehung der Lieder ist, wenn nicht überhaupt jeder nähere Anhalt fehlt, vielfach unsicher; die freie Erfindung geschichtlicher Situationen aber unterliegt manchen Bedenken. Jedenfalls ist es notwendig, vor reiferen Schülern zwischen historischen und frei erfundenen Situationen einen Unterschied zu machen.

Literatur zu §§ 83 – 101

1. Gesamtdarstellungen. Kaum irgendwo findet sich der Stoff so, wie hier geschehen ist, zusammengeordnet. Die Fragen des kirchlichen Unterrichts werden in Lehrbüchern der „Katechetik" (von κατηχεῖν, von oben herab antönen = unterweisen) behandelt; aber die Probleme der Eingliederung des Religionsunterrichts in den Schulunterricht und erst recht die damit zusammenhängenden Fragen der Schulverfassung bleiben beiseite. Erst in jüngerer Zeit bahnt sich hierin eine Änderung an. Außer den Lehrbüchern der Praktischen Theologie kommen von theologischer Seite in Betracht das reichlich schwerfällige Buch von E. Sachße, Die Lehre von der kirchlichen Erziehung (1897), M. v. Nathusius, Handbuch des kirchl. Unterrichts, 3 Teile, 1903 – 1904, und das den berechtigten Forderungen der Stoffgruppierung am meisten entsprechende Werk von Joh Steinbeck, Lehrbuch der kirchlichen Jugenderziehung (1914). J. Gottschicks Katechetik (in Homiletik und Katechetik, 1908) dringt tief in die Probleme ein, ist aber sehr knapp gehalten. – Gute Gedanken bei H. Werdermann, Mehr katechetisches Pflichtbewußtsein, 1921². – Die Beziehungen der Kirche zu Erziehung und Unterricht bespricht K. Knoke, Recht und Pflicht der evang. Kirche hinsichtlich der religiösen Unterweisung ihrer heranwachsenden Jugend, 1912.

Viel stärker als früher muß sich die Praktische Theologie heut mit der allgemeinen Pädagogik beschäftigen. Hier mag es genügen, auf Werke wie Paul Natorp, Sozialpädagogik (1920⁴); W. Rein, Pädagogik in systematischer Darstellung, 2 Bde (1911 – 12²), sowie: Pädagogik im Grundriß (1912⁵); P. Barth, Die Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre auf Grund der Psychologie der Gegenwart dargestellt, 1912⁴·⁵ hinzuweisen.

Die den gesamten Religionsunterricht, aber nur ihn behandelnden Schriften mögen hier sofort Platz finden. Ein vortreffliches Buch ist R. Kabisch, Wie lehren wir Religion? 1920⁵; es vereint theoretische Betrachtung mit praktischer Anleitung. Von A. Eckert, Der kirchliche Unterricht, erschien Teil I: Stoff- und Methodenlehre (1915). E. Thrändorf schrieb eine beachtenswerte Allgemeine Methodik des Religionsunterrichts (1912⁵), A. Reukauf eine treffliche Didaktik des evang. Religionsunterrichts in der Volksschule (1914), O. Schönhuth eine als Anleitung für Anfänger sehr praktische Methodenlehre für den Unterricht in Religion, 1904.

Mit höheren Schulen befassen sich G. Fittbogen: Die Probleme des protestantischen Religionsunterrichts an höheren Lehranstalten (1912) und H. Richerts Handbuch für den evang. Religionsunterricht erwachsener Schüler (1911), mit Beiträgen zahlreicher Fachmänner. Sonst sind wertvoll: G. Bürkstümmer, Der Religionsunterricht in der Volksschule, 1913; A. H. Braasch, Stoffe und Probleme des Religionsunterrichts, 1909. Von besonderem Gesichtspunkt aus: H. Matthes, Der Religionsunterricht im Dienst der Erziehung innerhalb der religiösen Gemeinschaft, 1910; Ders., Religiöse Erziehung und Religionsunterricht im Lichte sozialpädagogischer Erkenntnisse, 1920. Jüngst hat E. Pfennigsdorf die einschlägigen Fragen auf psychologischer Grundlage besprochen: Wie lehren wir Evangelium? 1921.

Sehr viel erörtert wird die Reform des Religionsunterrichts. Aus der unübersehbaren Literatur seien herausgehoben: A. Reukauf. Vorfragen zur Reform des Religionsunterrichts in der Volksschule, 1909; G. Rietschel, Zur Reform des Religionsunterrichts in der Volksschule 1909; H. Weinel, Zur Reform des Religionsunterrichts, 1912; O. Baumgarten, Neue Bahnen, 1914², Weiteres RGG IV, 2221 f.

2. Geschichtliches. Eine nach allen Richtungen ausreichende Geschichte der kirchlichen Erziehung oder auch des Religionsunterrichts gibt es nicht. Sachße und Steinbeck (s. Nr. 1) bringen den wichtigsten Stoff. Geschichtliche Dokumente bietet C. Clemen, Quellenbuch (s. S. 4) Bd. 2. Eine Übersicht über die Geschichte des Religionsunterrichts gibt H. Vollmer in seinem Beitrag zu dem „Handbuch für Lehrer höherer Schulen" S. 71 – 127. Zur Geschichte der Methode: G. Schumann und E. Sperber, Geschichte des Religionsunterrichts in der evang. Volksschule, 1910. Größere Studien für die Zeit nach der Reformation: O. Frenzel, Zur katechetischen Unterweisung im Zeitalter der Reformation und Orthodoxie, 1915; ders., Zur katechetischen Unterweisung im 17. und 18. Jhrh., 1920; M. Schian, Die Sokratik im Zeitalter der Aufklärung, 1900; zur Ergänzung: Gommel, Neue Beiträge zur Frage nach der Entstehung der Sokratik. MfP 1915/16 S. 295 ff. 345 ff.

3. Kirchliche Erziehung. K. Eger, Evang. Erziehung, 1920; O. Pfennigsdorf, Die kirchliche Erziehung der evang. Jugend, 1911; H. Schreiber, Die religiöse Erziehung des Menschen, 1908.

Die in Anstalten und Vereinen geschehende religiöse Erziehungsarbeit an kleineren Kindern ist in den Darstellungen der Inneren Mission (s. S. 311) besprochen; vgl. noch: Bewahren und retten. 1917. Wichtig: K. A. Schmid, Geschichte der Erziehung. 5. Bd. 3. Abt. (Geschichte der Klein-Kinderschule). Für den Kindergottesdienst s. S. 174 f.; außerdem: Conrad und Zauleck, Die kleinen Majestäten, 1913. R. Emlein, Der Kindergottesdienst, erschien 1921 in 2. Auflage.

Über den Konfirmandenunterricht: E. Simons, Konfirmation und Konfirmandenunterricht, 1900; W. Bornemann, Der Konfirmandenunterricht und der Religionsunterricht der Schule, 1907; O. Lorenz, Der Konfirmandenunterricht, 1919⁴; Joh. Steinbeck. Der Konfirmandenunterricht, 1913; F. Niebergall, Der Schulreligionsunterricht und der Konfirmandenunterricht,

1912; K. v. Greyerz, Über den Konfirmandenunterricht, 1907; Vogel, Seelsorgerlicher Konfirmandenunterricht, 1913[2] (Einleitung!); F. Rendtorff, Das Problem der Konfirmation und der Religionsunterricht in der Volksschule, 1910; P. Hartmann, Die Not des Konfirmandenunterrichts (Preuß. Jahrbücher Bd. 166, 1916, S. 369 ff.; Erwiderung von M. Peters ebda Bd. 167 1917, S. 316 ff.); Busch, Der Konfirmandenunterricht als Arbeitsunterricht (MfP 1918/19, S. 197 ff.)

Über die Unterweisung Konfirmierter: H. Beck, Die kirchliche Katechisation, 1913[2]; O. Eberhard, Lebenskunde in der Fortbildungsschule, 1912.

Zum Thema Jugendpflege muß eine Auswahl genügen: Handbuch der Jugendpflege, hrsg. von der Deutschen Zentrale für Jugendfürsorge, 1913; O. Page, Evang. Jugendpflege, 1913; M. Jäger, Männliche Jugend. Ein Handbuch der Jugenderziehung, 1918; J. Thomä, Evang.-kirchliche männliche Jugendpflege, 1921; W. Classen, Zucht und Freiheit, 1914; G. Naumann, Die religiöse Beeinflussung der Mädchen im Jugendverein, 1919.

4. Psychologie der Jugend als Voraussetzung für Erziehung und Unterricht: K. Groos, Das Seelenleben des Kindes 1902; H. Schreiber, Kinderglaube, 1909; D. Vorwerk, Kinderseelenkunde als Grundlage des Konfirmandenunterrichts, 1911; H. Bauer, Psychologie der Jugendlichen, 1911; F. Niebergall, Die Ergebnisse der Forschungen über die Kinderreligion. Vierteljahrsschrift für philosophische Pädagogik. I 1918, S. 116 ff., 161 ff.; H. Reichert, Die Religionspsychologie des erwachsenen Schülers (in dem „Handbuch" s. Nr. 1). Handbuch der Jugendpflege s. Nr. 4; Joh. Eger und L. Heitmann, Die Entwicklungsjahre, 1912 ff. (Reihe von Heften); G. Dehn, Großstadtjugend, 1912; ders., Das Problem der Arbeiterjugend, 1920; R. Emlein, Der Religionsunterricht bei Proletarierkindern, 1912. E. Arnold, Die Religiosität der heutigen Jugend, 1919; D. Vorwerk, Seelenkunde des Jünglings- und Jungfrauenalters, 1921.

5. Die Schulreform. A. Reukauf, Religionsunterricht und Schulpolitik, 1914; ders., siehe Nr. 1; M. Schiele, Religion und Schule, 1906; Kerschensteiner, Grundfragen der Schulorganisation 1912[3]; Heinrich Schulz (Sozialdemokrat), Die Schulreform der Sozialdemokratie, 1919; J. Tews, Staats- oder Kirchenschule? 1913; ders., Der Reichsschulgesetzentwurf, 1921; O. Dibelius, Der Kampf um die evang. Schule in Preußen (1920); ders., Der Kampf um unsere Kinder (für Elternbeiräte, 1920); H. Schuster, Die Zukunft des Religionsunterrichts in der Staatsschule, 1919.

6. Sonderfragen des Religionsunterrichts (vgl. die in Nr. 1 genannten Schriften über den Religionsunterricht). Allgemeines: K. Kesseler, Brauchen wir Religionsunterricht und welchen? 1919.

Lehrbarkeit der Religion. Die Frage ist in den meisten der unter Nr. 1 genannten allgemeinen Schriften zum Religionsunterricht besprochen. Außerdem: R. Kabisch, Über die Lehrbarkeit der Religion, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1902, S. 316 ff.; H. v. Soden, Läßt sich Religion lehren? Katechet. Zeitschrift. 4. Jahrgg.; F. M. Schiele, Gedanken über die Lehrbarkeit der Religion. MkP 1901, S. 92 ff.

Zu den einzelnen Stoffen: F. Niebergall, Biblische Geschichte, Katechismus, Gesangbuch, 1910; — Biblische Geschichte: E. und O. Zurhellen, Wie erzählen wir den Kindern die biblischen Geschichten? 1920[5]; F. Niebergall, Jesus im Unterricht, 1913. — Katechismen im allgemeinen. F. Cohrs, Die Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion, 5 Bde, 1900—1907; M. Reu, Quellen zur Geschichte des kirchlichen Unterrichts in der evang. Kirche Deutschlands zwischen 1530 und 1600, 1904 ff. — H. Matthes, Die Berechtigung der bekenntnismäßigen Lehrstoffe im Religionsunterricht, 1913; G. Hoepfner, Brauchen wir einen Katechismus auf den höheren Stufen des Religionsunterrichts? 1913; O. Eberhard, Der Katechismus als pädagogisches Problem, 1912; E. Chr. Achelis, Der Dekalog als katechetisches Lehrstück, 1905. — Luthers Katechismus. Geschichtlich: G. Buchwald, Die Entstehung der Katechismen Luthers und die Grundlage des Großen Katechismus, 1894; K. Knoke, D. M. Luthers Kleiner Katechismus nach den ältesten Ausgaben, 1904; Bachmann, Zu Luthers Katechismen, NkZ 1915, S. 244 ff., 311 ff., 367 ff.; O. Albrecht, Luthers Katechismen, 1915; J. Gillhoff, Zur Sprache und Geschichte des Kl. Kat., 1909. Gute Handausgaben von J. Meyer: Luthers Kleiner Katechismus in H. Lietzmanns Kleinen Texten Nr. 109; Luthers Großer Katechismus in C. Stanges Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, Nr. 12, 1914. — Praktische Auslegung und Anleitung: K. Eger, Evang. Jugendlehre 1912[2] (neue Auflage ist in Vorbereitung); B. Doerries, Erklärung des kleinen Katechismus D. Martin Luthers. I. Die zehn Gebote, 1909. II. Der Glaube, 1912[5]; Th. Kaftan, Auslegung des lutherischen Katechismus, 1913[6]; H. Matthes, Neue Bahnen für den Unterricht in Luthers Katechismus, 1908; ders., Erklärung des 2. Artikels auf biblisch geschichtlicher Grundlage, 1913; ders., Erklärung des 3. Artikels, 1918; O. Pfennigsdorf, Praktisches Christentum im Rahmen des Kl. Kat. Luthers (oft aufgelegt); A. Eckert, Der Katechismusstoff des Konfirmandenunterrichts (3.—5. Hauptstück), in synthetischem Gang und psychologischer Stofforordnung erklärt, 1905. — Zum Streit um Luthers Katechismus: A. Sellschopp, Los von Luther? 1911; Bang, Luthers Kl. K. ein Kleinod der Volksschule, 1909; H. Steinbeck, Ist Luthers kl. Kat. als Lehrbuch für den Religionsunterricht noch brauchbar? 1921. — Heidelberger Katechismus: A. Lang, Der Heidelberger Katechismus und vier verwandte Katechismen mit einer hist.-theol. Einleitung, 1907. — Ders., Der Heidelberger Katechismus, 1913 (hier S. 66 ff. ausführliches Literaturverzeichnis). — Perikopen. E. Schmidt, Handbuch für den Perikopenunterricht, 1911. — Kirchenlied. F. Lehmensick. Die Kernlieder der Kirche in Stimmungsbildern. 1912[4]. — Kirchengeschichte. E. Thrändorf, Kirchengeschichte und Erziehung, 1910. — Biblisches: F. Niebergall, Die paulinische Erlösungslehre im Konfirmandenunterricht und in der Predigt, 1909[2].

Sechster Hauptteil

Das kirchliche Handeln über die Kirchengrenzen hinaus

Erstes Kapitel: Die Pflege der evangelischen Diaspora

§ 102. Der Gustav-Adolf-Verein und verwandte Arbeiten

1. Der Gustav-Adolf-Verein. Irgendeine planmäßige Fürsorge für Evangelische, die zerstreut unter Andersgläubigen wohnten, gab es bis zum Beginn des 19. Jhrh.s nicht. Gelegentlich nahm sich ein evangelischer Fürst oder eine evangelische Gemeinde solcher Protestanten an; weiteres geschah nicht. Die 1845 gegründete Evangelische Allianz (§ 6, 4) trat in einigen Sonderfällen für bedrängte Glaubensgenossen ein; eine umfassende Hilfeleistung schuf sie nicht. Entschlossen aber nahm der Gustav-Adolf-Verein diese Aufgabe in die Hand. Er erwuchs aus der 1832 gehaltenen schlichten Gedächtnisfeier an Gustav Adolfs Tod bei Lützen. Aus den Überschüssen der Sammlung für ein Denkmal des Schwedenkönigs ward eine Stiftung errichtet, als deren Zweck die brüderliche Unterstützung bedrängter Glaubensgenossen bestimmt wurde. Hauptsammelstellen entstanden in Leipzig und Dresden; Leipzig wurde Sitz der Zentralverwaltung. Superintendent Großmann und Kaufmann Schild in Leipzig hatten die Führung. Unabhängig von dieser Gründung rief Hofprediger Zimmermann in Darmstadt 1841 zu ähnlichem Vorgehen auf. Beide Zweige vereinigten sich; 1843 erfolgte die Neuorganisation des Allgemeinen Deutschen Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung. Der Zentralvorstand hat seinen Sitz in Leipzig; ihm gliedern sich Hauptvereine in den einzelnen deutschen Ländern und preußischen Provinzen, aber auch außerhalb Deutschlands, an. Diese wieder umfassen eine Fülle von Zweigvereinen. Die letzte Zusammenstellung (1920) ergab, daß der Verein in 44 Hauptvereinen 1485 Zweigvereine und 656 Frauenvereine zählen kann. Die kirchlichen Bewegungen um die Mitte des 19. Jhrh.s, die zeitweise dem Freigemeindlertum die Pforten zum Verein öffnen zu wollen schienen, und die Richtungskämpfe innerhalb des deutschen Protestantismus gefährdeten das Gedeihen des Vereins. Aber es gelang, die Schwierigkeiten zu überwinden. Eine durch konfessionelle Sondergründungen hervorgerufene Absplitterung (s. Nr. 2) hielt sich in engen Grenzen. Dem

Gustav-Adolf-Verein blieben allermeist auch die lutherischen Landeskirchen treu; und die Gegensätze der Richtungen, die in ihm friedlich zusammenarbeiten, haben seit Jahrzehnten keine Störung mehr gebracht.

Der Verein hat sich vor allem die Bildung und Erhaltung evangelischer Kirchengemeinden zum Zweck gesetzt, die gegen übermächtigen Katholizismus einen schweren Stand haben. Der Sicherung der zu gemeindlichem Leben notwendigen gottesdienstlichen Räume und ihrer Ausstattung sowie der erforderlichen Pfarrstellen gilt der Hauptteil seiner Unterstützungen. 1832 – 1918 hat er nicht weniger als 2834 Kirch-, Bethaus- und Turmbauten und 1099 Pfarrhausbauten ermöglicht oder gefördert; nicht mitgezählt sind dabei Reparaturbauten, Grundstückserweiterungen usw. Daneben müht er sich um das evangelische Schulwesen und um evangelischen Religionsunterricht für die Kinder kleiner evangelischer Minderheiten. Durch die Schaffung und Erhaltung von Konfirmandenanstalten hilft er dazu, daß vereinzelt wohnende evangelische Kinder regelmäßigen Konfirmandenunterricht erhalten. Auch Waisen- und Diakonissenanstalten erfreuen sich, sofern die Erhaltung des evangelischen Bekenntnisses in Frage kommt, seiner kraftvollen Unterstützung.

2. Ähnliche Arbeiten. Streng lutherische Kreise gründeten seit 1853 Vereine des lutherischen Gotteskastens, die bedrängten Gliedern der lutherischen Kirche etwa den gleichen Dienst tun wollen, wie ihn der Gustav-Adolf-Verein evangelischen Gemeinden ohne Unterschied des Sonderbekenntnisses tut. 1880 erfolgte der Zusammenschluß der bis dahin getrennt arbeitenden Vereine. Der Reformierte Bund für Deutschland (1884) vereinigt die in Deutschland wohnenden Reformierten zu gegenseitiger Unterstützung und Stärkung. Seit dem Ende des 19. Jhrh.s ist der Evangelische Bund (§ 104, 1) in die Arbeit an den unter Katholiken verstreuten Auslandsevangelischen eingetreten. Namentlich hat er sich der evangelischen Bewegung in Österreich angenommen; der von ihm ins Leben gerufene Zentralausschuß zur Förderung der evangelischen Kirche in Österreich unterstützt dauernd die dortigen Gemeinden. Auch eine Reihe anderer, kleinerer Vereinigungen dient verwandten Zwecken: die Evangelische Gesellschaft für die protestantischen Deutschen in Südamerika (seit 1865 für Brasilien, später auch für Chile tätig), der Verein „Diaspora" zur Pflege evangelischen Deutschtums in außereuropäischen Ländern, der Verein für deutsch-evangelisches Leben in den Schutzgebieten und im Ausland u. a. Die Arbeitsweise der einzelnen Organisationen ist verschieden; einige sind nur unterstützend tätig; der Barmer und seit einiger Zeit der Hamburger Verein senden auch selbständig Pfarrer und Lehrer aus. Die in der Fülle dieser Organisationen zum Ausdruck kommende Zersplitterung wirkte hinderlich; 1919 schlossen sich die an der kirchlichen Pflege der evangelischen Deutschen im Ausland tätigen Vereine zu einem Verband zusammen, der sich Deutsch-Evangelisch im Ausland nennt; die einzelnen Glieder des Verbandes behalten ihre Selbständigkeit. — In der Schweiz (Protestantisch-kirchlicher Hilfsverein), in Holland, Schweden usw. bestehen ähnliche Vereine.

§ 103. Die kirchlich-amtliche Fürsorge für die evangelischen Auslandsgemeinden

1. Geschichtliches. Die amtliche Verbindung deutscher evangelischer Kirchen mit evangelischen Gemeinden des Auslandes wuchs aus der persönlichen Fürsorge evangelischer Fürsten für solche Gemeinden heraus. Die Entsendung evangelischer Gesandtschaftsprediger nach Rom (1819) und anderen Orten durch den König von Preußen bildet den Auftakt. Von 1827 an wurden einzelne Gemeinden formell an die preußische Landeskirche angeschlossen; sie unterstanden seit 1852 dem Evangelischen Oberkirchenrat. Alt-Preußen trug die mit dieser Fürsorge verbundenen Opfer zunächst allein; allmählich treten aber auch andere Landeskirchen (Sachsen-Weimar, Sachsen, Hannover) in die Arbeit ein. Die Notwendigkeit gemeinsamer Fürsorge des ganzen evangelischen Deutschlands war einer der treibenden Gedanken bei der Schaffung des Deutschen evangelischen Kirchenausschusses (1903; § 7, 3). Seitdem liegt diesem die Gesamtarbeit ob; aber die einzelnen Gemeinden schließen sich nach wie vor einer einzelnen deutschen Landeskirche an. Der vom ersten deutschen evangelischen Kirchentag (1919, Dresden) in Aussicht genommene und vom zweiten Kirchentag (Stuttgart, 1921) beschlossene Kirchenbund der deutschen evangelischen Landeskirchen hat die Diasporaarbeit zu der seinigen gemacht; als sein Organ handelt auch in Zukunft der – nunmehr durch gewählte Mitglieder erweiterte – Deutsche evangelische Kirchenausschuß.

Der Weltkrieg hat dem Bestand der deutschen evangelischen Auslandsgemeinden schwere Schädigungen bereitet. Viele Gemeinden in den feindlichen Ländern sind zerstört, andere haben an Kraft und Bedeutung verloren. Zu den ganz zerstörten gehören die Gemeinden in den bisherigen deutschen Kolonien. Auf der anderen Seite ist eine neue Diaspora entstanden, nämlich in den durch den Frieden von Versailles von Deutschland abgetrennten Gebieten. Doch unterscheidet sich diese Diaspora von der vorher besprochenen sehr wesentlich. Während die deutschen Landeskirchen bisher nur mit einzelnen Gemeinden in Verbindung traten, die keinem organisierten selbständigen Kirchenwesen angehörten, handelt es sich in den Abtretungsgebieten um ganze Komplexe von Gemeinden mit fester, nur durch die Abtrennung vom deutschen Mutterland unvollständig gewordener Organisation. Die Stellung der deutschen Kirchen zu dieser Diaspora hängt nicht zuletzt von dem Verhalten der Staaten ab, zu denen sie jetzt gehört.

2. Die Arbeit. Entsprechend der geschichtlichen Entwicklung und ihrer ganzen Art haben die deutschen Landeskirchen ihre Aufgabe niemals darin gesehen, die Gründung evangelischer Auslandsgemeinden anzuregen; sie haben vielmehr lediglich Bitten, die an sie gerichtet wurden, zu erfüllen gesucht. Aber diese Bitten bezogen sich oft schon auf Hilfe bei der Konstituierung der Gemeinde; und so hat die Heimat die ausländischen Gemeinden hierin ebenso beraten wie bei der Berufung eines Pfarrers und bei der Ordnung ihrer sonstigen Angelegenheiten. Diese anfängliche Beratung ist Sache des Kirchenausschusses, während die Landeskirche, an

welche die Diasporagemeinde Anschluß findet, nachher die regelmäßige Fürsorge übernimmt. Bei dieser handelt es sich keineswegs nur um geldliche Unterstützung, sondern vielmehr zuvörderst um die Ordnung des Kirchenwesens (Deutsches evangelisches Gesangbuch für die Schutzgebiete und das Ausland 1915; Evangelisches Hausbuch für Deutsche im Ausland; in einem Neudruck werden beide gegenwärtig miteinander verschmolzen), um die Beschaffung geeigneter Geistlicher und deren Sicherung durch Garantie späterer Wiederanstellung in der Heimat sowie um den Ausgleich von Schwierigkeiten zwischen Gemeinden und Pfarrern. Um diese Aufgaben fruchtbar lösen zu können, bedarf es der persönlichen Fühlungnahme von Beauftragten der heimischen Kirchen mit den Pfarrern und Gemeinden der Diaspora. Daß die Auslandsgemeinden in noch höherem Maß als die heimischen Kirchengemeinden Anspruch auf Selbständigkeit haben, versteht sich von selbst. Aber auch sie brauchen nicht nur den Zusammenschluß mit einer Kirche und die Leitung durch eine solche; vielmehr wird auch ihnen intensive, mit frischer Anregungskraft verbundene Fürsorge einer Kirchenleitung sehr nützlich sein.

Zweites Kapitel: Interkonfessionelle Arbeit

§ 104. Die Wahrung der evangelischen Interessen gegenüber der katholischen Kirche

1. Der Evangelische Bund. Die evangelischen Landeskirchen Deutschlands befanden sich von der Reformation her in scharfem Gegensatz zur katholischen Kirche. An ihrer staatlichen Gebundenheit und an der damit zusammenhängenden Selbstbeschränkung der Kirchenleitungen (§ 13, 2) lag es, wenn von den Kirchen als solchen keine Gegenwirkung gegen die Ansprüche Roms ausging. Im deutschen Reichstag bildeten nach dem Westfälischen Frieden bis zum Untergang des Reichs die evangelischen Reichsstände im Corpus Evangelicorum einen Zusammenschluß gegenüber den katholischen Ständen. Abgesehen davon blieb, wenn es sich darum handelte, das evangelische Bekenntnis im Gegensatz zur katholischen Lehre zur Geltung zu bringen, der deutsche Protestantismus teils auf Predigt und Unterricht, teils auf die schriftstellerische Tätigkeit, zumal der Gelehrten angewiesen. Im Zusammenhang mit der Aufklärung wurde die Stimmung der Evangelischen gegen den Katholizismus nicht nur friedlich, sondern geradezu freundlich. Das 19. Jhrh. aber führte wie zu einer Selbstbesinnung des Protestantismus auf die reformatorische Heilsauffassung, so zu einer außerordentlichen Kräftigung der katholischen Kirche und in ihr zum Siege derjenigen Strömung, die als Ultramontanismus bezeichnet zu werden pflegt. Nach dem für den Staat ungünstigen Ausgang des Kulturkampfes war daher die Sorge sehr berechtigt, daß der Protestantismus in Deutschland je länger desto schwerer mit dem Andringen des Katholizismus zu kämpfen haben werde. Aus dieser Sorge heraus erfolgte 1887 die Gründung des Evangelischen Bundes, zu dem sich Angehörige aller kirchlichen Richtungen

zusammenscharten. Die entscheidende Anregung ging von dem Halleschen Professor Willibald Beyschlag aus, mit dem sich die Jenenser Nippold und Lipsius verbanden. Schon bei der Gründung wurde die Aufgabe des Bundes nach zwei Seiten hin bestimmt: Wahrung der evangelischen Interessen gegenüber der wachsenden Macht Roms und Stärkung des evangelischen Gemeindebewußtseins. Während anfangs die erstere Aufgabe in den Vordergrund trat und der Bund daher vielfach als bloße Kampforganisation angesehen wurde, gab ihm Ende des Jhrh.s die evangelische Bewegung in Österreich Gelegenheit, sich nachdrücklich der Kräftigung des Protestantismus zu widmen, und im 20. Jhrh. wurde ihm die Weckung und Hebung des evangelischen Bewußtseins, auch die Abwehr kirchen- und christentumsfeindlicher Bestrebungen, immer wichtiger. Während des Weltkriegs ruhte die Abwehr- und Kampfarbeit mit Rücksicht auf den „Burgfrieden" fast ganz. Aber der Evangelische Bund bleibt die einzige große evangelisch-kirchliche Vereinigung, die dem Verhältnis der christlichen Konfessionen zueinander, besonders der Tätigkeit der katholischen Kirche, ihre Aufmerksamkeit schenkt und ihr gegenüber die Sache des deutschen Protestantismus ohne amtliche Gebundenheit vertritt. Sein neues Arbeitsprogramm (1921) wendet sich denn auch, ohne diese Seite der Arbeit einseitig zu betonen, mit Entschiedenheit gegen alle Störungen des konfessionellen Friedens und gegen alle von der katholischen Seite herkommenden religiös-politischen Machteingriffe in das kulturelle, politische und soziale Leben der Nation.

Der Evangelische Bund, der vor dem Weltkrieg nahezu eine halbe Million Mitglieder zählte (Sitz der Zentralleitung: Berlin), arbeitet vor allem durch die Mittel von Wort und Schrift. Vorträge auf seinen großen Tagungen wie in seinen Zweigvereinen tragen seine Gedanken unter das Volk; Flugschriften und größere Veröffentlichungen sowie eine Zeitungskorrespondenz vertreten seine Anschauungen. Da er sich nicht auf die Abwehr beschränkt (§ 69), dienen alle diese Mittel zugleich auch den anderen Zwecken des Bundes.

2. **Kirchenamtliche Arbeit.** Je schärfer die katholische Kirche im 19. Jhrh. gegenüber dem Protestantismus Stellung nahm, um so mehr empfanden die deutschen evangelischen Kirchen den Zustand, der ihnen selbst kein geschlossenes Auftreten Rom gegenüber erlaubte, als verbesserungsbedürftig. Selbst die Förderung der evangelischen Bewegung in Österreich konnten kirchenamtliche Stellen in Preußen nicht unter ihre Aufgaben aufnehmen. Mit der Einsetzung des Deutschen evangelischen Kirchenausschusses (§ 7, 3) wurde in mancher Hinsicht Wandel geschaffen. Er trat in öffentlichen Kundgebungen gegen Übergriffe von katholischer Seite auf und suchte in wichtigen interkonfessionellen Fragen (Toleranzantrag des Zentrums) auch auf die Gesetzgebung Einfluß zu gewinnen. Die erforderliche vielfältige Kleinarbeit konnte er aber nicht übernehmen. Seine Maßnahmen bildeten daher eine wirkungsvolle Ergänzung zu der Arbeit des Evangelischen Bundes, aber keinen Ersatz derselben. Der 1921 beschlossene Kirchenbund hat die Wahrung der gemeinsamen evangelischen Interessen auch gegenüber

anderen Religionsgesellschaften des Inlandes und Auslandes ausdrücklich unter seine Arbeiten aufgenommen.

3. **Grundsätzliches.** Auch der Evangelische, der die reformatorische Heilserkenntnis als die Wahrheit und infolgedessen die katholische Lehre als Abweichung von der Wahrheit ansieht, kann doch der katholischen Kirche nicht nur eine geschichtliche, sondern eine dauernde Aufgabe im Interesse der christlichen Religon zuschreiben. Von daher kann er auch das gegebene Nebeneinander der großen christlichen Kirchen in Deutschland als Gottes Fügung verstehen und einem Miteinander in dem Eintreten für die gemeinsamen idealen Güter das Wort reden. Die geschichtlich gewordenen Verhältnisse in Deutschland lassen es besonders angezeigt erscheinen, daß die beiden Kirchen, statt sich gegenseitig zu befehden, jede an ihrem Teil an der Durchdringung des Volks mit den religiösen und sittlichen Kräften des Christentums arbeiten. Die evangelische Kirche sieht von diesem Standpunkt aus in dem konfessionellen Frieden ein hohes Gut und ist bereit, ihre Kraft für seine Erhaltung einzusetzen. Voraussetzung für diese Bereitschaft ist aber, daß die katholische Kirche die gleiche Haltung einnimmt. Diese Voraussetzung wird leider in vielen Stücken nicht erfüllt. Daß die katholische Kirche ihre Lehre als die Wahrheit ansieht, ist ihr gutes Recht; aber die Art, wie ihre maßgebenden Instanzen die Reformation und den Protestantismus öffentlich beurteilen, sowie ihre Haltung in Fragen, die für das Zusammenleben von Evangelischen und Katholiken von ausschlaggebender Bedeutung sind (Mischehen!), zwingt immer wieder zur Abwehr. Auch muß die evangelische Kirche gegenüber der katholischen Propaganda, deren letztes Ziel die Rekatholisierung Deutschlands ist, auf der Hut sein. Der überragende politische Einfluß, den der Katholizismus in Deutschland seit der Revolution von 1918 genommen hat, muß die evangelische Kirche um so mehr mit Besorgnis erfüllen, als die große Gefahr besteht, daß er diesen Einfluß für die Zwecke seiner Propaganda ausnutzt.

Aus diesen Gründen bedarf die evangelische Kirche in Deutschland der Organe, die ihre Sache gegenüber dem Katholizismus führen. Es steht zu hoffen, daß, wenn sie ihre volle Selbständigkeit dem Staat gegenüber erlangt haben wird, auch ihre Leitungen, namentlich die zur Vertretung der Gesamtheit der deutschen evangelischen Kirchen berufenen, nachdrücklich jene Aufgabe in Angriff nehmen werden. Daneben wird die Arbeit des Evangelischen Bundes eine Notwendigkeit bleiben. Er kann, unbehindert durch amtliche Schranken, gestützt auf eine gewaltige Schar freiwilliger Helfer aus allen Kreisen des evangelischen Volkes, eine Tätigkeit entfalten, wie sie der verfaßten Kirche nicht möglich ist. Ohne überflüssige und gehässige Polemik zu treiben, wird er das Verhalten des Katholizismus gegenüber dem Protestantismus aufmerksam zu verfolgen und für eine würdige Abwehr aller Benachteiligung zu sorgen haben. Die kirchlichen Organisationen aber, die gesamtkirchlichen wie die gemeindlichen, müssen nicht nur den Bund in dieser Arbeit unterstützen, sondern auch ihrerseits in der gleichen Richtung zu arbeiten bemüht sein.

§ 105. Die Evangelisation unter Angehörigen anderer christlicher Kirchen

1. Die Übersicht. In rein oder fast rein katholischen Ländern entfalten kleine evangelische Gemeinschaften eine lebhafte Tätigkeit, um die katholische Bevölkerung zu „evangelisieren", d. h. ihr die evangelische Wahrheit nahezubringen. In Italien arbeiten die Waldenser, die Chiesa evangelica italiana und die Methodisten in dieser Richtung, in Belgien die aus früheren Katholiken bestehende Église chrétienne missionnaire. In Spanien widmet sich das von Pastor Fritz Fliedner begonnene Evangelisationswerk demselben Zweck. In gewissem Sinn kann auch die evangelische Bewegung in Österreich in die Gruppe dieser Arbeiten eingerechnet werden; doch handelt es sich bei ihr um eine aus dem Schoß der katholischen Kirche heraus geborene Bewegung, nicht um ein Hineintragen evangelischer Predigt von außen. In Deutschland ist der Protestantismus im allgemeinen wenig geneigt, unter der katholischen Bevölkerung Evangelisation zu treiben; doch hat sich 1900 in Eisenach eine Gesellschaft zur Ausbreitung des Evangeliums gebildet, die der Ausbreitung evangelischer Heilserkenntnis durch Verkündigung des Wortes Gottes unter den nichtevangelischen Christen dienen will; sie arbeitet in Deutschland und Österreich, wobei die Schriftenverbreitung besonders betont wird.

Auch in anderen christlichen Kirchen wird Evangelisation getrieben. Der deutsche Hilfsbund für christliches Liebeswerk im Orient erwuchs aus einer Hilfsaktion für die durch die Massakers 1895—1896 schwer getroffene Bevölkerung Armeniens; er konnte, weil seine Arbeiter meist Schweizer sind, seine Tätigkeit durch den Krieg hindurchretten. Die deutsche Orientmission arbeitete vor dem Krieg besonders in Rußland und Armenien; jetzt kann sie so wenig wie ein von J. Lepsius neu begonnenes Hilfswerk eine selbständige Tätigkeit entfalten. Auch die Arbeit des Jerusalem-Vereins (gegr. 1853) mit seinen deutsch-evangelischen Liebeswerken in Palästina ist zu einem Teil hierher zu rechnen.

2. Grundsätzliches. An sich hat jede Kirche das gute Recht, für die Ausbreitung ihrer Auffassung des Christentums auch unter den Angehörigen anderer christlicher Kirchen zu arbeiten. Doch steckt die besondere Beziehung, in der die beiden Konfessionen in Deutschland zueinander stehen, naturgemäß dieser Betätigung bestimmte Grenzen. Sie werden gut tun, mit Rücksicht auf die Gemeinsamkeit mancher Aufgaben und auf die Notwendigkeit konfessionellen Friedens keine Werbetätigkeit unter den Gliedern der anderen Kirche zu entfalten, sondern sich auf die eigenen Kirchenglieder zu beschränken. Daher ist in Deutschland von einer Evangelisation unter Katholiken abzusehen. Sofern Katholiken, die die evangelische Kirche aus ihrer öffentlichen Betätigung kennen lernen, nach genauerer Belehrung verlangen, ist sie ihnen selbstverständlich zu gewähren. Entschieden zu mißbilligen ist die oft zu beobachtende katholische Praxis, die einzelne Evangelische zur katholischen Kirche herüberzuziehen sucht. Die evangelische Kirche versagt sich denen nicht, die zu ihr kommen wollen, aber sie verschmäht es, Andersgläubige ihrer Kirche abwendig zu machen.

Literatur zu §§ 102–105

1. Gustav-Adolf-Verein. H. v. Criegern, Geschichte des Gustav-Adolf-Vereins, 1903; O. Pank, Was jedermann von dem Gustav-Adolf-Verein wissen sollte, 1909; E. Chr. Achelis, Lehrbuch der praktischen Theologie 1911[3] III, S. 265 ff.; O. Baumgarten, RGG. II, 1743 ff.. Die Zeitschrift des Gustav-Adolf-Vereins heißt: Die evang. Diaspora, insbesondere des Auslandsdeutschtums, hrsg. von F. Rendtorff.

2. Andere Diasporaarbeit. E. W. Bußmann, Evang. Diasporakunde, 1908; C. Paul, Was tut das evang. Deutschland für seine Diaspora in überseeischen Ländern?; Kühner, RGG. II, 19 ff.; regelmäßige Übersichten bei J. Schneider, Kirchliches Jahrbuch.

3. Evangelischer Bund. F. Nippold, Ziele und Vorgeschichte des Evang. Bundes. Prot. Kirchenzeitung 1888, Nr. 44, 45; G. Warneck, Der Evang. Bund und seine Gegner, 1889[2]; H. Hüttenrauch, Der Evang. Bund. Sein Werden, Wachsen und Wirken, 1911 (ausführlichste, zuverlässige Darstellung); Thümmel, RGG. II, 749 ff.; O. Everling, Kriegsarbeit des Evang. Bundes, 1916.

4. Evangelisation. J. Richter, Mission und Evangelisation im Orient, 1908; Rahlenbeck, RE. V, 66 ff.; M. Schian, RGG. II, 720 ff.

Siebenter Hauptteil

Das kirchliche Handeln über die Grenzen der Christenheit hinaus

Erstes Kapitel: Die Heidenmission

§ 106. Geschichte der Heidenmission

1. Bis zur Reformation. Der christlichen Religion ist der Missionstrieb eingeboren. Die junge Christenheit weiß sich allen Völkern verpflichtet (Mt 28, 19 f.; Röm 1, 16; I Kor 9, 20 f.). Die Enge der Beschränkung der Predigt auf die Juden ward durch Paulus überwunden. Seitdem hat die Christenheit nicht aufgehört, missionarisch tätig zu sein. Sie eroberte allmählich die Gebiete um das Mittelländische Meer; sie drang nach Gallien und in die Rheingegenden, später in die Gebiete rechts des Rheins vor; auch das östliche Europa erschloß sich der christlichen Predigt. Als Europa als christianisiert gelten konnte, streckte sich der Missionseifer nach den inzwischen dem christlichen Bekenntnis vom Islam abgewonnenen Gebieten. Aber trotz allen Eifers blieben bis zur Spaltung der abendländischen Kirche weite Gebiete der alten Welt in Asien und Afrika ohne die Predigt des Evangeliums.

2. Die Reformation. Uns ist es immer wieder ein Rätsel, daß die Reformation weder eine Missionstat gezeitigt noch auch nur den Gedanken der Missionsverpflichtung wuchtig dem Gewissen eingeprägt hat. In dieser Hinsicht ist zwischen Luther und Kalvin kein erheblicher Unterschied. Es begegnen Äußerungen, wie die Luthers: „Wir sollen's ausbreiten und jedermann verkündigen, daß viele Leute zu diesem einigen Hause kommen möchten, ja die ganze Welt zum Reich Christi gebracht werde" (Pred. zu II Mose 12, 4). Darin liegt die Anerkennung der Missionspflicht. Aber es bleibt bei solchen vereinzelten Wendungen. Und das, während die katholische Kirche sich zu neuer Missionsarbeit im großen Stil rüstet! Man hat zur Erklärung auf die eschatologischen Anschauungen der Reformatoren hingewiesen. Aber es ist unwahrscheinlich, daß der Gedanke des nahen Weltendes bei ihnen stark in der Richtung der Zurückdrängung des Missionsgedankens gewirkt hat; wir müßten sonst bei Luther die Spuren der inneren Auseinandersetzung beider Motive finden. Auch hat die eschatologische Stimmung Luthers

Tatkraft in anderer Beziehung nicht gehemmt. Einfluß hat die Erwählungslehre wohl geübt; aber wenn sie kein Hindernis für die nachdrückliche Forderung der Predigt des Evangeliums in der Heimat war, warum hemmte sie die Förderung der Predigt unter den Heiden? Zum Teil liegt die Erklärung sicher in den geschichtlichen Verhältnissen: die Wucht der heimischen Aufgaben war so ungeheuer, daß gar kein Raum für Arbeit unter den Heiden blieb. Zudem fehlte, da die Reformationsländer keine Kolonialmächte waren, die unmittelbare Berührung mit der nichtchristlichen Welt. Doch reichen alle diese Erwägungen für sich allein nicht aus, um verstehen zu lassen, daß den Reformatoren die Erkenntnis der Missionspflicht nicht zum vorwärtsdrängenden Antrieb wurde. Man muß die Tatsache hinzunehmen, daß sie eine besondere Vorstellung von der Wirksamkeit des Evangeliums unter den Völkern hatten. Die Predigt – so meint Luther – gehe gleichsam von selbst ihren Gang, ohne besondere Veranstaltung. Jeder Christ sei ein Prediger; durch die unter Heiden und Türken zerstreuten Christen breite sich das Evangelium aus. Und es seien doch überall Christen! So angesehen, handelt es sich nicht um eine Ablehnung der Missionspflicht der Christenheit durch die Reformation, sondern vielmehr um eine andere Auffassung von der Art, wie das Evangelium zu den Nichtchristen komme.

3. Das spätere 16. und das 17. Jahrhundert. Auch dem nachreformatorischen Protestantismus war es gewiß, daß das Evangelium für alle Völker bestimmt sei. Gelegentlich legte man auch einmal Hand an, um selber dazu zu helfen, daß fernen Völkern gepredigt werde. Als Durand de Villegaignon um die Mitte des 16. Jhrh.s ein abenteuerliches Kolonisationsunternehmen nach Brasilien führte, gingen Genfer Prediger mit. Es fehlte auch nicht ganz an Stimmen, die den heimischen Kirchen die Pflicht auflegten, Mission zu treiben: so auf lutherischer Seite Reichsgraf Erhardt Truchseß zu Wetzhausen und vor allem der Freiherr Justinian von Weltz, der 1664 eine „Treuherzige und christliche Vermahnung" in diesem Sinn ausgehen ließ; auf reformierter Seite haben – nicht ohne Zusammenhang mit dem Einsetzen der Kolonialtätigkeit der Niederlande, doch teilweise schon vor diesem Datum – mehrere Gelehrte diesen Standpunkt vertreten. Aber zumal das offizielle Luthertum versteifte sich gegen die freilich auch bei den besonderen landeskirchlichen Ordnungen sehr schwer ausführbare Mahnung. Es machte sich, durch und durch dogmatisch gebunden, die Theorie zurecht, daß dem Missionsbefehl Mt 28, 18ff. bereits Genüge getan sei. Die Apostel haben das Evangelium in alle Welt getragen, und einer neuen Ausführung des Befehls bedürfe es nicht; Gott ist nicht schuldig, den Völkern, die die Predigt einmal abgelehnt haben, sie noch einmal zu bringen. Nur den Aposteln war der Befehl gegeben!

4. Die neuen Anfänge. Von zwei Seiten her belebte sich gegen das Ende des 17. Jhrh.s die Stimmung für eigene Missionsarbeit. Der große Leibniz ließ, angeregt durch die Jesuitenmission in China, in seinen Novissima Sinica (1697) einen Missionsweckruf ergehen, der eigentümlich genug mit seinen Kircheneinigungsplänen verwoben war, aber nicht ohne

Eindruck blieb. Interessant ist die Wirkung auf Konrad Mel, der 1701 eine Denkschrift mit reichlich phantastischen Missionsplänen schrieb; geradezu denkwürdig aber ist, daß unter Leibniz' Einfluß die Berliner Akademie der Wissenschaften den Plan einer protestantischen Mission in China unter ihre vornehmsten Aufgaben stellte. Über bloße Pläne hinaus führte erst der Pietismus das Missionsinteresse in Deutschland. Dänemark wollte in seinen Kolonien eine Mission beginnen; der Hofprediger des dänischen Königs wandte sich mit der Bitte um Missionare an deutsche pietistische Kreise; die beiden ersten deutschen Missionare Ziegenbalg und Plütschau gingen daraufhin nach Ostindien. Durch diesen Vorgang wie auch durch Leibniz angeregt, begann A. H. Francke in seinen Anstalten Missionare heranzubilden und auszusenden, auch (seit 1710) Missionsberichte ausgehen zu lassen. In Halle gewann Zinzendorf die ersten Antriebe zur Mission; seine Berührung mit vereinzelten Bewohnern Grönlands und Westindiens in Kopenhagen führte zum Eintritt der Brüdergemeine in die Missionsarbeit (1732). Während die Sendboten von Halle aus nach Ostindien gingen, nahm die Brüdergemeine Westindien, Grönland und andere Länder in Angriff. Pietistischer Frömmigkeitseifer und praktischer Tatendrang überwindet lutherische Gebundenheit und enge Schwerfälligkeit.

Auch in anderen evangelischen Ländern begann in jener Zeit die Missionsarbeit. In Nordamerika legte man bald nach der Einwanderung der Puritaner Hand an die Indianermission (John Eliot, Thomas Mayhew), und der englische und schottische Protestantismus ging mit der Gründung von Missionsgesellschaften vor. Von Dänemark aus wurde Grönland in Angriff genommen (Hans Egede).

5. **Die deutsche Missionsarbeit im 19. Jahrhundert.** Die zweite Hälfte des 18. Jhrh.s, also die Zeit der Aufklärung, löschte in Deutschland die schwachen Funken der Missionsbegeisterung. Die Hallesche Mission hörte auf, Missionare auszusenden. Die Brüdergemeine allein führte die Arbeit weiter. Der Rationalismus setzte in der Ablehnung der Mission die Haltung des 17. Jhrh.s fort. Starke Anregungen gingen von den pietistischen Kreisen aus, die sich Ende des 18. Jhrh.s in der Deutschen Christentumsgesellschaft (§ 26,1) zusammenschlossen und auch mit England Verbindung hielten, wo inzwischen, besonders durch den Methodismus, das Interesse für die Mission zu frischem Leben erwacht war. Unmittelbar auf diese Verbindungen ist die Gründung der Baseler Missionsgesellschaft zurückzuführen (1815). Die in Deutschland nach den Freiheitskriegen kräftig einsetzende Erweckungsbewegung trug das Ihre bei; die Kreise der Erweckten waren vielfach auch die Missionskreise. Jänicke und der vom Katholizismus herübergekommene Johannes Evangelist Goßner wirkten in Berlin für die Mission. Allmählich erschlossen sich der Missionsliebe weitere Kreise; und es bildeten sich, je nach der landeskirchlichen und konfessionellen Zugehörigkeit, auch nach der kirchlichen Stimmung, eine große Reihe freier Missionsgesellschaften, die, jede auf ihre Weise, das Interesse für die Mission pflegten, Missionare ausbildeten und aussandten, Missionsgemeinden ordneten und leiteten: ein vielgestaltiges Arbeiten, das die echt protestantische Art der Zersplitterung

zeigte, aber in gegenseitigem Wetteifer und in der Ausnutzung der mannigfaltigen kirchlichen Kräfte Treffliches leistete (Einzelnes § 107,1.). Lange stand eine kirchliche Gruppe zur Seite: der sog. Liberalismus. 1884 trat auch er mit dem Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsverein in die Arbeit ein. Als in Deutschland die vom englischen Methodismus und Darbysmus beeinflußte Gemeinschaftsfrömmigkeit aufkam, schuf auch sie sich bald ihre besonderen, charakteristisch ausgestalteten Missionszentren. Die einzelnen Gesellschaften wählten ihre Arbeitsgebiete je nach besonderen Anlässen; die politische Zugehörigkeit des Landes spielte dabei kaum eine Rolle; keine Nation versagte der deutschen Mission den Eintritt in ihre Kolonialländer. Als Deutschland selbst Kolonien erworben hatte, fühlte die deutsche evangelische Christenheit die Verpflichtung, in ihnen Mission zu treiben; ältere Missionsgesellschaften begannen in den neuen Schutzgebieten zu arbeiten; eine Gesellschaft (damals Berlin III, später Betheler Mission genannt) wurde gerade für dieses Arbeitsfeld neu gegründet (1886). Am Ende des Jhrh.s, das oft das Missionsjhrh. genannt wurde, konnte festgestellt werden, daß die Missionssache in Deutschland einen außerordentlichen Aufschwung genommen hatte. Diesen Aufschwung auch ziffernmäßig festzustellen, ist viel Mühe aufgewendet worden. Doch ist eine wirklich zuverlässige Gesamtstatistik nicht möglich; die einzelnen Berechnungen weichen vielfach voneinander ab. Die Zahl der insgesamt durch die evangelische Mission Gewonnenen (nicht eingerechnet die Früchte älterer Mission, also besonders die Neger in Amerika) wird auf ungefähr 4 Millionen zu veranschlagen sein. Der Hauptanteil entfällt aber auf die englische und die amerikanische Mission. Die Zahl der von deutschen Missionen begründeten Stationen wurde Anfang des 20. Jhrh.s auf 3466 berechnet; auf ihnen waren 1423 europäische Missionsarbeiter und 11275 eingeborene Helfer tätig (RGG II, 2013f.).

6. Die gegenwärtige Lage. Das kräftig aufblühende deutsche Missionswesen hat durch den Weltkrieg und durch den Friedensschluß eine ganz außerordentliche Schädigung erfahren. Während des Krieges wurde die Tätigkeit der deutschen Missionsgesellschaften (einschließlich der Baseler) in den Kolonien der Ententeländer fast vollständig lahmgelegt; Südafrika bildete eine Ausnahme. Die deutschen Missionen in den deutschen Schutzgebieten mußten, jeweils nach der Besitznahme durch feindliche Streitkräfte, meist aufhören zu arbeiten; Ausnahmen bilden Südwestafrika, Tsingtau und Kaiser-Wilhelms-Land. In Japan und meist auch in China konnten die deutschen Missionare weiterarbeiten. Der Friede von Versailles hat in § 438 das Zerstörungswerk des Krieges vollendet. Das Eigentum der deutschen Missionen in den Gebieten der feindlichen Mächte und in den ehemals deutschen Schutzgebieten wird jenen genommen; es soll Treuhänderräten übergeben werden, die für seine Verwendung zu missionarischen Zwecken sorgen. In diesen Gebieten darf die deutsche Mission – mindestens zunächst – ihre Arbeit nicht wieder aufnehmen. Ausnahmen werden auch weiter dieselben Länder bilden, die schon während des Krieges Ausnahmen bildeten. Damit ist der Umfang der evangelischen deutschen Missionen auf

weniger als die Hälfte des Standes vor dem Kriege zusammengeschmolzen. Einige deutsche Gesellschaften haben ihr ganzes Arbeitsfeld verloren. Die geplante Übernahme anderer Arbeiten begegnet ebenso wie die Fortführung des Werks durch Gesellschaften, die ihre Missionsfelder ganz oder teilweise behielten, infolge des Sinkens des Wertes des deutschen Geldes ungeheuren Schwierigkeiten. Inwieweit diese — etwa durch die freundliche Hilfeleistung des evangelischen Auslands — zu überwinden sein werden, muß die Zukunft lehren.

7. **Andere evangelische Missionen.** England entfaltete im 19. Jhrh. einen ganz außerordentlichen Missionseifer. Alle größeren Kirchengemeinschaften, Staatskirche wie Freikirchen, beteiligten sich an der Arbeit. Im Sinn der Staatskirche ist neben der Church Missionary Society (gegr. 1799) auch eine ganze Reihe anderer Gesellschaften tätig; mehrere davon (so die Universities Mission for Central Africa) sind hochkirchlich gestimmt. Besondere Eigenart zeigt die China Inland Mission, die 1865 von dem Arzt Hudson Taylor ins Leben gerufen wurde und keiner der einzelnen Kirchengemeinschaften angeschlossen ist. Sie rechnete mit der baldigen Wiederkunft Christi und setzte sich zur Aufgabe, bis zu diesem Zeitpunkt das Evangelium aller Kreatur zu verkündigen (Mt 24, 14). Ohne jede längere Vorbereitung wurden soviele Missionsprediger als möglich nach China geschickt, Frauen wie Männer. Anfangs sollte lediglich Reisepredigt getrieben werden; Stationsgründungen schienen zu langwierig. Gaben für die Sache wurden von niemandem erbeten; Gott würde sie von sich aus schicken („Glaubensmission"). Im Laufe der Jahrzehnte hat diese enthusiastische Art in manchen Stücken eine Wandlung erfahren; in anderen erhielt sie sich. Daß auch die Heilsarmee Mission treibt, ist selbstverständlich.

Wie in England, so treiben auch in den Vereinigten Staaten von Nordamerika alle größeren Kirchengemeinschaften Mission. Die interdenominationelle Art vertritt hier die Christian and Missionary Alliance (1887). Auch die bedeutenderen lutherischen Kirchen beteiligen sich, und zwar als Kirchen und nicht bloß durch freie Vereinigungen; doch ist der Umfang ihrer Arbeit verhältnismäßig gering. Die größten Ziffern weisen die kongregationalistischen Gesellschaften auf: der bedeutsame American Board of Commissioners for foreign Missions (gegr. 1810) und die American Missionary Association (gegr. 1846). Von großer Bedeutung, auch für andere Länder, darunter Deutschland, wurde die studentische Missionsbewegung (Student Volunteer Movement) in Nordamerika. Sie wurde angeregt durch eine Bewegung in Cambridge in England, wo 1884 sieben junge Männer den Entschluß faßten, in den Dienst der China-Inland-Mission zu treten. 1886 wurde in Amerika unter Förderung durch den Evangelisten Moody (§ 71, 3) ein Studentenbund für Mission gegründet; die Mitglieder verpflichteten sich, in den Dienst der Mission zu treten. Aus dieser Bewegung entwickelte sich die internationale Studentenmissionsvereinigung mit regelmäßigen Konferenzen; Sekretär ist John Mott. Aus dieser Bewegung wuchs keine neue Gesellschaft heraus; die Mitglieder treten in den Dienst bestehender Gesellschaften.

Auch in Holland, Schweden, Norwegen, Frankreich und in anderen Ländern gingen aus den evangelischen Kirchen Missionsunternehmungen hervor.

8. Die katholische Missionsarbeit. Während die evangelische Christenheit sich langsam auf ihre Missionspflicht besann, nahm die katholische Kirche im Reformationszeitalter mit neuem Eifer neue Missionsgebiete in Angriff. Die Tätigkeit des Jesuitenordens muß besonders hervorgehoben werden; sie führte zu so charakteristischen Erscheinungen, wie es die durch weitgehende „Akkommodation" gekennzeichnete Arbeit Franz Xaviers (1506 – 1552) in Indien und China und die Gründung eines „Jesuitenstaates" in Paraguay (1631 – 1767) war. Von größter Wichtigkeit wurde die Errichtung der Congregatio de propaganda fide an der römischen Kurie (1622), die unter dem Namen Propaganda bekannt ist und der die Regierung der sämtlichen Missionsgebiete der katholischen Kirche zusteht. Die durch diese Organisation bedingte Einheitlichkeit der Oberleitung stellt einen wesentlichen Vorzug der katholischen Mission gegenüber dem planlosen Nebeneinander der evangelischen Missionen dar. Neben die von Anfang an in der Mission tätigen Franziskaner und Dominikaner und neben die Jesuiten traten allmählich in wachsendem Umfang auch andere Orden und Kongregationen. Im 19. Jhrh. bildeten sich eigens für den Missionszweck neue Orden; in Deutschland ist von ihnen am bekanntesten die Gesellschaft des Göttlichen Wortes von Steyl (1875). Neben die Mission treibenden religiösen Genossenschaften traten andere Missionsorgane: die sog. Missionsseminare, die gleichfalls Missionare aussenden und unterhalten (Pariser Seminar, gegr. 1663; Mailänder Seminar, 1850; Lyoner Seminar 1856), und die Missionsvereine, deren Aufgabe besonders die Weckung des Missionsinteresses in der Laienwelt und im Zusammenhang damit die Aufbringung von Mitteln ist. Die größten dieser Vereine sind der Franz-Xaverius-Verein des Werkes der Glaubensverbreitung (1822, Sitz in Lyon), und der Verein der heiligen Kindheit Jesu (1843, Paris). Für deutsche Verhältnisse war besonders bemerkenswert die Gründung des Afrika-Vereins deutscher Katholiken (1888), der für die deutschen Kolonien arbeitete. Die katholische Missionsstatistik leidet gleichfalls unter großen Schwierigkeiten. Sie rechnet annähernd 30 Millionen Missionschristen; aber dabei sind die Früchte älterer Missionsarbeit (Mittel- und Südamerika 14 Millionen, Philippinen 7 Millionen) mitgezählt.

§ 107. Die Arbeit der Heidenmission

1. Organisation. In Deutschland treiben die evangelischen Landeskirchen nicht selbst Mission (wohl aber tut das z. B. die Brüdergemeine); sie begnügen sich mit freundlicher Kenntnisnahme und kräftiger Förderung, überlassen aber die Arbeit selbst freien Gesellschaften, die gänzlich unabhängig dastehen. Geleitet werden die Gesellschaften von einem Vorstand (Kuratorium), der sich in der Regel selbst ergänzt. Dieser Vorstand beruft hauptamtliche Leiter (Missionsdirektor, Missionsinspektoren).

Die Ausbildung der Missionare erfolgt auf Missionsseminaren; den Unterricht erteilen in der Hauptsache theologisch gebildete Missionsinspektoren. Die Gesellschaft sendet die Missionare aus; sie führt die Aufsicht über ihre Tätigkeit und über die Gemeinden des Missionsgebiets. Getragen werden die Gesellschaften von den Missionsvereinen, die sich teilweise wieder eine besondere Organisation gegeben haben (Provinzial- oder Landesvereine, Zweigvereine). Versammlungen dieser Vereine, Missionsfeste, Missionskonferenzen, Missionspredigtreisen, Instruktionskurse für Pfarrer und Lehrer, Missionsstunden halten das Interesse für die Sache rege und vertiefen die Missionskenntnis. Die wichtigeren der landeskirchlichen Missionsgesellschaften sind die Baseler Missionsgesellschaft (1815; Schweiz und Südwesten Deutschlands); Berlin I (1824; lutherisch innerhalb der preußischen Union; der deutsche Osten); Rheinische Mission (1828); Norddeutsche Mission in Bremen (1836; der deutsche Norden); Leipziger Mission (1836; entschieden lutherisch); Schleswig-holsteinische Missionsgesellschaft (1877; ebenso); Berlin II (Goßnersche Mission; 1836); Allgemeiner evang.-protestantischer Missionsverein (1884; kirchlich-liberal); Neuendettelsauer Mission (1886; lutherisch); Betheler Mission (früher Berlin III; 1886). Die Hermannsburger Mission (1849) hat wegen ihres Verhältnisses zur Hermannsburger Freikirche einen besonderen Charakter, steht aber auch zur lutherischen Landeskirche Hannovers in enger Beziehung. Mehrere kleinere Missionsgesellschaften vertreten die Stimmung der Gemeinschaftsfrömmigkeit, und zwar teilweise im Sinn des Allianzchristentums (§ 6, 4); so die Neukirchener Missionsgesellschaft (1882), die Liebenzeller Mission (1899), die Kieler China-Mission und ganz besonders die Deutsche China-Allianz-Mission (1890, Barmen). Einige kleine Gesellschaften sind nicht aufgeführt.

Die aussendenden Missionsgesellschaften werden durch Hilfsorganisationen in mannigfacher Art unterstützt. Eine Reihe von Vereinen für ärztliche Mission entstand und schloß sich später zu einem Verband zusammen; ein deutsches Institut für ärztliche Mission wurde 1909 in Tübingen begründet. Zur Hebung des wissenschaftlichen Missionsinteresses bildeten sich in vielen deutschen Landesteilen Missionskonferenzen mit regelmäßigen Versammlungen und literarischen Veröffentlichungen. 1885 trat ein deutscher Missionsausschuß zusammen, der Vertreter der meisten Missionsgesellschaften umfaßt und daher die deutschen Missionsinteressen vertreten kann. Seit 1913 besteht die Deutsche evangelische Missionshilfe, die allen Missionsgesellschaften dienen will. In der Kontinentalen Missionskonferenz in Bremen beraten seit 1866 zahlreiche deutsche Missionsgesellschaften durch ihre Vertreter. Auch an den Weltmissionskonferenzen (zuerst 1879, zuletzt 1910 Edinburg) beteiligten sich die deutschen Missionskreise; der Weltkrieg aber hat die internationale Gemeinsamkeit zerstört.

2. Die Art der Missionsarbeit. Die evangelischen Missionsgesellschaften Deutschlands sind keineswegs gleichgeartet; vielmehr spiegeln sie alle Schattierungen des deutschen Kirchenwesens wieder. Dadurch ist auch die Missionsweise beeinflußt. Aber der Grundcharakter ist für die gesamte

Arbeit doch der gleiche. Das Ziel ist lediglich die Gewinnung von Nichtchristen für das Christentum; andere Ziele, wie das kulturelle, haben nur insoweit ein Recht, als sie sich diesem großen Ziele unterordnen. Die Verkündigung des Evangeliums ist das Hauptmittel der Mission; im Vordergrund steht die mündliche Predigt; doch wird auch das gedruckte Wort benutzt. Zunächst gilt die Mission den einzelnen; aber die Gewonnenen werden zu Gemeinden zusammengeschlossen; und die Bildung von Eingeborenenkirchen aus diesen Gemeinden wird erstrebt. Eingeborene Predigthelfer werden herangebildet; eingeborene Ältestenkollegien übernehmen in wachsender Selbständigkeit vielfach die Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten. Der nationale Einschlag in diesen Missionskirchen machte sich öfter so nachdrücklich geltend, daß Reibungen mit den heimischen Missionsleitungen und mit den Missionaren entstanden. Große Mühe verwenden die deutschen Missionen auf das Schulwesen. Von den 39797 evangelischen Missionsschulen mit 1973816 Schülern, die 1916 gezählt wurden, kam allerdings nur ein kleiner Teil auf die deutsche Mission, und der Friede von Versailles hat diese Zahl noch erheblich vermindert. Durch diese Schulen, aber auch auf anderem Wege ist die Mission überall zur Kulturträgerin ersten Ranges geworden.

§ 108. Grundsätzliches zur evangelischen Heidenmission

1. Missionspflicht. Die Frage, ob der sog. Missionsbefehl (Mt 28, 18 ff.) auf Jesus zurückzuführen sei oder nicht, ist viel erörtert worden. Keinesfalls kann von ihrer Beantwortung die Entscheidung darüber, ob die Christenheit Mission zu treiben habe, abhängig gemacht werden. Auch wenn der Missionsbefehl nicht auf Jesus zurückgeht, besteht diese Missionspflicht. Daran würde sich sogar nichts ändern, wenn wahrscheinlich zu machen wäre, daß Jesus selbst an eine Verkündigung des Evangeliums über Israel hinaus nicht gedacht hat. Denn die Predigt vom Gottesreich ist nicht partikularistisch geartet, sondern universalistisch. Das neue Heil gilt nicht den Angehörigen eines bestimmten Volkes, sondern allen Menschen. Ist nach Harnacks Wort der Missionsbefehl aus den geschichtlichen Entwicklungen der Folgezeit konstruiert worden, so ist er eben richtig konstruiert worden. Die Christenheit mußte die Folgerungen aus ihrer Erkenntnis ziehen und das Heil allen Völkern zu bringen suchen. Auch die evangelische Christenheit unserer Tage muß selbstverständlich an dieser Aufgabe mitarbeiten.

Die nähere Bestimmung des Missionsmotivs unterliegt, je nach der Auffassung vom Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen, verschiedenen Deutungen. Volkstümlich sehr wirksam ist die vor allem vom Pietismus vertretene Anschauung: der Heide muß ohne die Predigt von Christus ewig verlorengehen; es gilt also, ihn von der Verdammnis zu retten. Die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise stellt das Christentum nicht mehr als *die* Religion den anderen Pseudo-Religionen gegenüber, sondern sie hebt es nur als *eine*, wennschon die vollkommenste Religion aus der Fülle minder vollkommener heraus. Wird diese An-

schauung konsequent durchgeführt, so vermindert sie die Kraft der zur Mission führenden Antriebe um ein beträchtliches. Ist die pietistische Motivierung zu schroff, rechnet sie überhaupt viel zu wenig mit den großen und wichtigen Unterschieden zwischen den außerchristlichen Religionen, so ist die „religionsgeschichtliche" Betrachtungsweise viel zu sehr wissenschaftlich-objektiv, als daß sie den richtigen Unterbau für die Missionsarbeit abgeben könnte. Auch wer wissenschaftlich religionsgeschichtlich denkt, muß als Christ das Christentum als die Wahrheit und das Heil erfassen und darum im Glauben die Missionspflicht kräftig bejahen. Religionsgeschichtliches Denken führt aber gar nicht notwendig dazu, die christliche Religion mit geringem Abstand in die Reihe der anderen Religionen einzugliedern; es kann auch dazu helfen, das Christentum als den rechten Führer aus dem Wirrsal um so freudiger zu lieben und zu seiner Ausbreitung auf Erden noch williger zu helfen.

2. **Evangelische und katholische Missionsweise.** Die Verschiedenheit evangelischer und katholischer Art zeigt sich auch in der Mission. Die katholische Mission will für die Kirche gewinnen, die dem zu ihr Gehörigen das Heil zuverlässig vermittelt. Daher zielt die katholische Missionspraxis darauf ab, den Nichtchristen möglichst rasch durch die Taufe der Kirche einzugliedern. Wenn auch jetzt der Taufe ein Unterricht regelmäßig vorangeht, so ist das keineswegs immer so gewesen; auch bleibt die Frage, ob der Unterricht zur eigenen inneren Erfassung des Heils führen muß, ehe die Taufe gewährt wird. Jedenfalls macht die katholische Mission es dem Nichtchristen so leicht als möglich, sich der Kirche anzuschließen; daher hält sie es für richtig, den Herüberkommenden die Beibehaltung vieler nach unserer Auffassung mit dem Christentum unvereinbaren Sitten zu gestatten (Akkommodation) und manchem Aberglauben mit veränderter Deutung (Substitution) die Fortdauer zu ermöglichen. Die evangelische Mission dagegen wendet sich entschieden an die eigene innerste Glaubensüberzeugung des Katechumenen und gewährt die Taufe erst dann, wenn jene gekräftigt und gereift erscheint; sie verlangt einen entschiedenen Bruch mit allem Widerchristlichen, auch in der Volkssitte, und stellt damit hohe Anforderungen an die Selbständigkeit der jungen Christen. Die Getauften unterwirft sie strenger Kirchenzucht und zieht so Gemeinden heran, die, wennschon gewiß die Sünde auch ihnen zu schaffen macht, vielfach in Ernst und Treue heimatliche Gemeinden beschämen können. Während die katholische Mission sich der politischen Einflüsse klug zu bedienen weiß, dabei aber oft genug Religion und Politik vermischt, hält sich wenigstens die deutsche evangelische Mission streng an die religiöse Arbeit.

3. **Die Zukunft** der deutschen evangelischen Missionsarbeit liegt im Dunkeln. Es wird ihr unsagbar schwer werden, die Folgen des Weltkrieges zu überwinden (§ 106, 6). Es ist möglich, daß die nächste Zeit im Bestand der Gesellschaften große Veränderungen bringt. Aber sie darf keinesfalls ein Abnehmen des Missionssinns und der Opferwilligkeit für die Mission bringen. Es wäre nur richtig, wenn die Kirchen und die Gemeinden, zu deren Aufgabenkreis durchaus auch die Mission gehört (§ 13, 3),

den freien Missionsgesellschaften hilfreich zur Seite träten. Die Übernahme ihrer Arbeit auf die Kirchen wird auch für die nächste Zeit nicht in Frage kommen; aber die Kirchen können sich sehr wohl stärker als bisher für die Mission einsetzen.

Zweites Kapitel: Andere Missionsarbeit

§ 109. Die Judenmission

Die Anfänge evangelischer Judenmission fallen fast in die gleiche Zeit wie die der evangelischen Heidenmission. 1728 erwuchs in Halle, aus Anregungen A. H. Franckes heraus, ein Institutum Judaicum, das nicht bloß dem Studium des Judentums gewidmet war, sondern auch Missionare aussandte (Stephan Schultz); es bestand bis 1792. Ernstliche Anstrengungen im Sinn der Judenmission brachte erst das 19. Jhrh. England ging voran; hier entstand eine ganze Reihe von Gesellschaften für Judenmission; die größeren Kirchen beteiligten sich. Deutschland trat etwas später in die Arbeit ein. 1822 entstand eine Gesellschaft zur Beförderung des Christentums unter den Juden in Berlin, der andere Vereinigungen folgten. Mit dem Evangelisch-lutherischen Zentralverein in Leipzig ist ein Institutum Judaicum verbunden, das auch der Judenmission Dienste leistet. Die Arbeit der Judenmissionare hat verhältnismäßig geringe Erfolge; die Zahl der unabhängig von der Judenmission der evangelischen Kirche beitretenden Juden ist sehr viel größer als die der durch die Mission Gewonnenen.

Gegen die Judenmission pflegt eingewendet zu werden, daß die Juden, weil unter christlichen Völkern verstreut, auch ohne solche reichlich Gelegenheit haben, das Christentum kennenzulernen. Das trifft auf viele Juden zu, aber nicht auf alle. Die in geschlossenen Massen, z. B. im europäischen Osten, wohnenden Juden kennen zum mindesten das evangelische Christentum nicht. Während daher die Notwendigkeit einer besonderen Judenmission in Deutschland bezweifelt werden kann, ist ihre Arbeit in jenen Ländern jedenfalls zu begrüßen.

§ 110. Die Mohammedanermission

Ein Missionsunternehmen der Brüdergemeine in Ägypten unter Anhängern des Islams in der zweiten Hälfte des 18. Jhrh.s verlief ohne Erfolg. Erst das 19. Jhrh. zeitigte eine geduldige, zähe, evangelische Arbeit unter Mohammedanern. Von Kaiserswerth aus wurde Mitte des 19. Jhrh.s eine stille tatkräftige Liebesarbeit in Syrien und Palästina, Konstantinopel und Ägypten begonnen, die nicht nur, aber auch Angehörigen des Islams zugute kam. Diakonissen übernahmen Pflege- und Erziehungsarbeit in Hospitälern, Aussätzigenasyl und Erziehungsanstalten; besonders bekannt ist das Mädchenwaisenhaus Talitha Kumi in Jerusalem. 1853 wurde der Jerusalemsverein gegründet (Sitz Berlin), der geradezu Mission unter Mohammedanern treiben will, wenngleich er auch anderen

Betätigungen evangelischen Christentums in Palästina hilfreich beistand. Er schuf Schulen mit arabischen Lehrern und gründete evangelische Gemeinden, die freilich zahlenmäßig geringen Umfang gewannen. Er steht in engen Beziehungen zu dem von Ludwig Schneller 1780 begründeten Syrischen Waisenhaus nahe bei Jerusalem, mit dem Lehrerseminar, Handwerkerbildungsanstalt und Blindenanstalt verbunden sind. Aus der Hilfeleistung für Armenien anläßlich der von den Türken Ende des 19. Jhrh.s veranstalteten Massakers unter den Armeniern wuchs die Deutsche Orientmission heraus (1900), deren Haupttriebkraft Joh. Lepsius war. 1917 ist er aus der Deutschen Orientmission ausgeschieden und hat ein selbständiges Hilfswerk errichtet (§ 105).

Die deutsche Mission unter den Mohammedanern hat unter den durch den Krieg geschaffenen Verhältnissen einen sehr schweren Stand. In den von der Entente beherrschten Gebieten Vorderasiens dürfen Deutsche — von wenigen Ausnahmen abgesehen — nicht arbeiten. Die Arbeit, die noch keinen erheblichen Umfang gewonnen hatte, wird sich daher auf andere Gebiete einstellen müssen. Daß das Syrische Waisenhaus seine Arbeit unter deutscher Leitung wieder aufnehmen kann, mag als hoffnungsvolles Vorzeichen gelten.

Die Arbeit, die deutsche evangelische Kirchen leisten, ist groß und reich. Sie gilt dem einzelnen Gemeindeglied in der Heimat wie dem Heiden im fernen Land. Sie denkt zuvörderst an das, was des Menschen Seele braucht, aber sie vergißt nicht, daß christliche Liebe sich auch leiblicher Not annimmt. Es gibt nichts, was innerlich reicher machen könnte, als Arbeit. Aber es darf nicht zersplitterte Zufallsarbeit sein, sondern Arbeit, die aus der inneren Notwendigkeit seelischen Erlebens stammt. Kirchliche Arbeit muß aus Glauben und Liebe geboren sein. Fröhlicher Glaube, der zu mutiger Arbeit treibt, das ist es, was die evangelischen Kirchen brauchen. Je mehr sie davon gewinnen, um so zuversichtlicher dürfen sie in die dunkle Zukunft schauen.

Literatur zu §§ 106—110

1. Geschichte. G. Warneck, Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen, 1913[10]; W. Bornemann, Einführung in die evang. Missionskunde, 1902; E. Strümpfel, Was jedermann heut von der Mission wissen muß, 1911[21—30]; C. Mirbt, Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten, 1910; P. Richter, Die deutschen evang. Missionen, 1907; J. Richter, Evangelische Missionskunde, 1920; ders., Mission und Evangelisation im Orient, 1908; C. Paul, Mission und Auslandsdeutschtum, 1918. — RGG II, 1059 ff.; RE XIII, 125 ff. Regelmäßige Übersichten in J. Schneiders Kirchlichem Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands.

2. Grundsätzliches. G. Warneck, Evangelische Missionslehre, 3 Bde. in 5 Teilen, 1892—1903; die einzelnen Teile zu verschiedenen Zeiten neu auf-

gelegt; E. Troeltsch, Die Mission in der modernen Welt. Christl. Welt, 1906, Sp. 8 ff., 26 ff., 56 ff.; ders., Missionsmotiv, Missionsaufgabe und neuzeitliches Humanitätschristentum (Zeitschr. für Missionskunde und Religionswissenschaft, 1907, S. 129 ff., 161 ff.); G. Warneck, Missionsmotiv und Missionsaufgabe nach der modernen religionsgeschichtlichen Schule, 1907; H. Weinel, Die urchristliche und die heutige Mission, 1907; H. Frick, Nationalität und Internationalität der christlichen Mission, 1917.

Ausführlichste Literaturangaben bei E. Strümpfel, Neuer Wegweiser durch die deutsche Missionsliteratur, 1908.

3. Katholische Mission. Zur Orientierung über die katholische Mission, namentlich: J. Schmidlin, Katholische Missionslehre, 1919; ders., Einführung in die Missionswissenschaft, 1917.

Register

I. Sachregister

(Vergleiche auch das Inhaltsverzeichnis.)

2. Personenregister

(Auch die Namen der Verfasser der in den Literaturnachweisungen genannten Schriften sind aufgenommen.)

Berichtigungen und Nachträge

S. 22 Z. 18 v. o. Statt Leipzig ist Dresden zu lesen.

S. 84 Nr. 2. Eine sehr lesbare geschichtliche Darstellung der Entwicklung der preußischen Landeskirche mit besonderer Berücksichtigung des reformierten Einschlags ihrer Verfassung gibt J. V. Bredt, Neues evangelisches Kirchenrecht für Preußen, 1921.

S. 87 Nr. 6. Einzufügen: H. Mulert, Bischöfe für das evangelische Deutschland? 1921.

S. 166 Nr. 1. Zur Ergänzung: Paul Graff, Wie können wir uns die Lehren der Vergangenheit für die erstrebte Neugestaltung des gottesdienstlichen Lebens in der lutherischen Kirche zunutze machen? 1921; Fr. Heiler, Katholischer und evangelischer Gottesdienst, 1921.

S. 168 Z. 15 ff. Nachzutragen ist das zu S. 166 Nr. 1 angegebene Buch von Heiler.

Zu S. 169 Z. 16 ff. v. o. ist jetzt hinzuzufügen: G. A. Benrath, Die fünf Agendenreformen unter Herzog Albrecht. Altpreuß. Monatsschrift. 1920/21. S. 1—81.

S. 169 Z. 6 v. u. Das Buch von Graff ist 1921 erschienen; es bietet eine gewaltige Fülle geschichtlichen Materials in sorgfältiger Ordnung.

S. 172 Nr. 5. Die neueren hochkirchlichen Bestrebungen würdigt kritisch J. Smend: Was bedeuten die liturgischen Bewegungen der Gegenwart für die evangelische Gemeinde? Mitteilungen des Deutschen Ev. Gemeindetages Nr. 30 (1921). Den Schluß des Aufsatzes bringt Nr. 31.—. Viel erörtert wird jetzt die Frage der „Anbetung" im evang. Gottesdienst. Hierzu u. a.: Fendt, Gottesdienste reiner Anbetung (MfP 1920/21 S. 25 ff.); U. Altmann, Zur Frage der Anbetung im Gottesdienst (ebd. S. 170 ff.); Rumland, Wie kann dem Bedürfnis nach „reiner Anbetung" in unseren Gottesdiensten besser Rechnung getragen werden? (ebd. S. 297 ff.); Altmann, Schweigender Dienst. Christl. Welt 1921 Nr. 14; Kirchner, Zum „Daß" und „Warum", „Wie" und „Wo" des sog. „Schweigenden Dienstes" MfG 26. Jahrg. S. 183ff.; U. Altmann, Evang. Gottesdienst und Stillgebet. Ev. Kirchenblatt f. Schlesien 1921 Sp. 363 ff.; O. Mehl, Ein ev.-luth. Hochamt. MfP 1921 S. 344 ff.; U. Altmann, Das Stillgebet in der ev. Gemeindefeier. MfP 1921 S. 351 ff.; Schilderung des Gottesdienstes der Quäker, auf den vielfach in dieser Aussprache Bezug genommen wird, bei L. V. Hodgkin, Schweigender Dienst. Deutsch Tübingen 1921.

S. 278. Z. 13 v. u. Das Zitat aus Chrysostomus, an das hier gedacht ist, wird gewöhnlich in lateinischer Übersetzung angeführt: Mirum, si sacerdos salvetur! (so auch Köstlin, Die Lehre von der Seelsorge 2. A. S. 19). Aber diese Übersetzung ist sehr ungenau. Genau müßte es heißen: „Ich sollte mich wundern, wenn überhaupt einer der ἄρχοντες gerettet werden könnte!" Warum übrigens wird diese Stelle immer lateinisch zitiert, da doch der griechische Text vorhanden ist (Migne, Patrologia Bd. 63 Sp. 233)?
